مذهب التأويل

في

فلسفة ابن رشد

دكتور
محمد محمود عبد الحميد أبو قحف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الزقازيق

٢٠٠١

مذهب التأويل فى فلسفة ابن رشد

تأليف

دكتور

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الزقازيق

الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

طنطا - العجيزى ش عبد الله بن مسعود

٢ شارع بهجت متفرع من ش المدارس

ت : ٣٥٤٠٧٤ - ٤٠٤٤٠٦

الطبعة الثانية

رقم الإيداع بدار الكتب

٩٩ / ٢٢٩٦

الترقيم الدولى

977 - 5615 - 92 - 5

﴿ تصدير ﴾

-تعد هذه الطبعة الثانية لكتاب " مذهب التأويل فى فلسفة ابن رشد " وهى طبعة فريدة ومنقحه ودراسة تحليلية نقدية وتركيبية عميقة الأصول وغزيرة الفروع .

ويعتبر هذا الكتاب من المؤلفات النادرة والفريدة فى هذا المجال إذ يحمل العديد من المشكلات والقضايا الفلسفية والعقائدية التى إختلف حولها العلماء والباحثون قديماً وفى العصر الحديث .

إذ يبرز المؤلف صلة ابن رشد الوثيقة بالتراث الأرسطى وشروحه على أرسطو ومؤلفاته الكثيره ، ويناقش قضايا كثيرة منها مشكلة الصلة بين الله تعالى والعالم . ومسألة القدم والحدوث – ويبين الاتجاه الفلسفى والنقدى عند ابن رشد ، ومنهج ابن رشد فى التأويل والتوفيق بين الشريعة والحكمة أو بين الفلسفة والدين ومدى إخلاص ابن رشد لعقيدته الدينية يرفض تأويلات المتكلمين للصفات وتمسكه الشديد بمذهب أهل السلف (المالكية) والقضاء والقدر وتعلق الأشياء والعلل بإرادة الله تعالى ورفض ابن رشد للعلية الضرورية ثم يناقش هذا الكتاب مدى الصلة بين فكر ابن رشد الفلسفى والغزالى والإمام محمد عبده فى العصر الحديث ويخلص هذا الكتاب إلى حقيقة هامة وهى أن ابن رشد يمثل العقلية الاسلامية النقدية المتفتحة فى عصره والتى أثرت تأثيراً عميقاً فى سبيل إحياء العقل العربى والاسلامى فى العصور الحديثة .

وندعو الله تعالى أن يوفقنا لما فيه الخير لأمتنا العربية والإسلامية ، وأن نسهم فى إحياء هذا التراث الفلسفى العربى ، وآخر دعوانا " أن الحمدلله رب العالمين "

المؤلف

« أهداء »

" الطبعة الثانية "

إلى :

العلماء الباحثين عن الحق والحقيقة .

إلى :

المتوحدين .... المتشوقين .

إلى :

الباحثين عن الحق والصدق .

إلى : الأستاذ الكبير ، والعالم المؤرخ

" الأستاذ الدكتور "

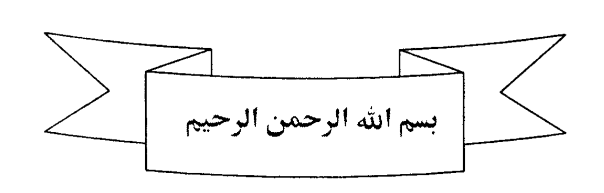
« عبد الوهاب بكر محمد »

" أستاذ التاريخ الحديث و المعاصر "

" بكلية الآداب - جامعة الزقازيق "

. أهدى أسمى آيات الحب والفضل والثناء .

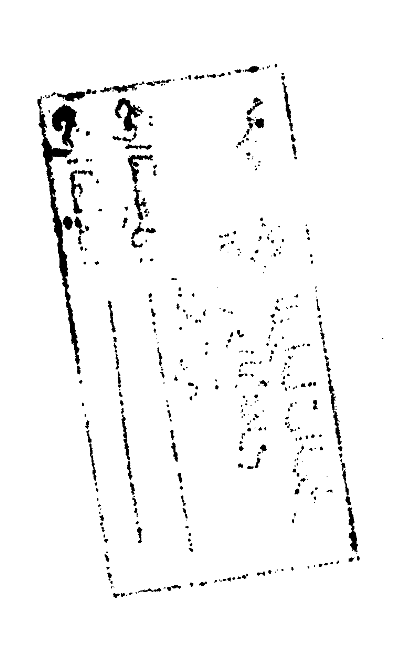
محمد محمود أبو قحف



"وأن هذا صرا طى مستقيما فاتبعوه ولا
تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذا لكم
وصاكم به لعلكم تتقون "

صدق الله العظيم

سورة الأنعام / آية (١٥٣)



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، ونصلى ونسلم على خير خلق الله تعالى ، سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم....

"تقديم"

أما بعد.......

فقد تعددت البحوث والدراسات حول الفيلسوف العقلانى أبو الوليد ابن رشد المتوفى عام ٥٩٥هـ / ١١٩٩ وتناولت البحوث الفلسفية جوانب مختلفة من آرائه الفكرية الفلسفية فى الإلهيات ، والوجود الطبيعى ، والإنسانى ، فضلا عن بعض البحوث التى قدمها كثير من الباحثين العرب والمستشرقين والتى تناولت النزعة العقلية والتحليل الفلسفى والمنطقى لابن رشد.

ولاشك أن هذه البحوث التى قدمها الباحثون المحدثون والمعاصرون كان لها أثر كبير فى توجيه أنظار الدارسين المعاصرين إلى أهم جوانب الفكر الفلسفى فى تاريخ الدراسات الإسلامية والعربية.

وإذا كان ابن رشد يمثل أعظم مدرسة فكرية وعقلانية فى تاريخ الفكر الفلسفى منذ القرن السادس الهجرى ، فإنه ترك آثارا واضحة لجديرة بالاهتمام والبحث فى شتى مجالات المعرفة الدينية والإنسانية.

لقد اهتم ابن رشد بفلسفة أرسطو وقام بشرحها ولذلك أطلق عليه اسم " الشارح الكبر" مما كان لذلك اثر فى توضيح أهم عناصر الفلسفة المشائية الأرسطية فى الإلهيات والوجود الطبيعى ، والنفس والأخلاق والسياسة وشهد بذلك كبار المفكرين وعلى رأسهم القديس " توما الأكوينى (١٢٢٥ -١٢٧٤)م.

وقد حاول ابن رشد التوفيق بين النظريات الفلسفية وبين المبادئ والأصول الدينية فى مجالات كثيرة.... وحاول من ناحية أخرى الرد على الإمام الغزالى المتوفى عام ٥٠٥هـ لأنه هاجم الفلاسفة وكفرهم فى بعض المسائل العقلية ... وتأويلهم للنصوص القرآنية بما يتفق مع نظرهم الفلسفى وما يوافق النظريات الفلسفية ، مثل قول الفلاسفة: يقدم العالم ،وعلم اللهب تعالى بالكليات فقط ، وإنكارهم للحشر والنشر الجسمانى ، وإذا كان ابن رشد يبدو عنيفا فى رده على الغزالى فى بعض المواقف بدرجة تصل إلى السب إلا أنه من وجهة نظرنا أن كلاهما لم يكن بعيدا عن الآخر ، وهو ما حاولنا توضيحه خلال هذا البحث فكل منهما يمثل العقلية الفكرية التى كانت سائدة فى عصره فالإمام الغزالى حارب النزعات الفلسفية والباطنية وغلاة الصوفية ودعاة التقاليد والجمود من الفقهاء بمنهج العقل ،والمنطق والدين ، كذلك ابن رشد نقد غلاة الباطنية من الصوفية والحشوية وعلماء الكلام " الأصوليون" ودعاة التقاليد بهذا

إهـــــداء

إلـى

زوجــــتى

وابنتى الآنســــة "مى"

وولــــدى " أحمد ومحمد"

وفـــاء وتقديراً

محمد محمود أبو قحف

المنهج أيضا ، ودعا إلى انتفاضة عقلية لتجديد الفكر الإسلامى ٠٠٠٠ وان كان قد انحاز إلى منهج أرسطو وتابع معظم آرائه الفلسفية إلا انه كان سليم الاعتقاد الدينى . فقد كان على مذهب الإمام مالك بن انس رضى الله عنه (ت١٧٩ هـ) وتولى منصب القضاء عام (٥٧٨ هـ) بمدينة قرطبة .

لقد قسم ابن رشد الناس فى مجال الأدلة التصويرية والتصديقية إلى ثلاث طوائف الأولى : أهل الأدلة الخطابية وهم الجمهور الذين يقنعون بالظواهر بما يتناسب مع حدود إفهامهم وعقولهم .

الثانية : وهم أهل الأدلة الجدلية ويمثلهم علماء الكلام من الأصوليين الذين يتناولون النصوص بالتأويل العقلى المجازى ٠٠٠٠ وقد يشيعون ذلك للجمهور مما له الأثر السيئ على عقولهم واعتقاداتهم وهؤلاء عند ابن رشد يسيئون للشريعة ولم يبلغوا بذلك إلى أعلى درجات اليقين والبرهان .

الثالثة : وهم أهل الأدلة البرهانية والمنطقية ويمثلهم الحكماء والفلاسفة وقد بلغوا بذلك أعلى درجات اليقين العقلى والبرهان المنطقى فى عقائدهم .

ومن هذه الناحية بدأ ابن رشد يتفحص الأدلة والبراهين المؤدية إلى اليقين الذى يمكن أن نطمئن إليه وعلى ذلك فان هذا البحث يتناول "مذهب التأويل فى فلسفة ابن رشد" إذ أن ابن رشد كان له موقفا حاسما تجاه مناهج علماء الكلام وغيرهم ممن حاولوا تأويل النصوص والقضايا الشرعية الإسلامية بما يتوافق مع مذاهبهم . كذلك فان ابن رشد تناول قضية التأويل بالدراسة

والبحث وأوضح الجوانب الأساسية والجوهرية فيها . وقد رأى ابن رشد ضرورة حجب التأويل للنصوص القرآنية أو فى القضايا الشرعية عن عقول وأفئدة العوام من الناس حفاظا على سلامة اعتقادهم .

ولذلك فقد انتقد مناهج المتكلمين ، وبصفة خاصة الاشاعرة ورأى أن الصوفية أهل أذواق ومواجيد ولهم أحوال فى علاج السلوك وتهذيب الأخلاق الفلسفى فى التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وقد أظهر هذا البحث فلسفته فى تأويل النصوص القرآنية بما يتفق مع النظريات الفلسفة الارسطية ، وحاول بقدر الإمكان حل مشكلة القدم والحدوث بالنسبة للعالم ، وخرج بموقف وسط القائلين بالحدوث والقدم ، وذلك لكى يرضى نظرة العقل وأيمانه الدينى ، ولكنه لم يرد تأويل الصفات الإلهية ، بل رأى ضرورة إجرائها على ظواهرها كما جاءت دون تأويل يخل بمضمونها الحقيقى ، ولكننا وجدنا انه تأويل بعض الصفات الذاتية ، كالعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر ٠٠٠٠ الخ بما يقربه من أقوال المعتزلة ، وان كان لم يطلع على معظم آرائهم فى على أصول الدين ، غير أنه كان يميل إليهم لتمجيدهم العقل . وفيما يتعلق بالقضايا الشرعية مثل "القضاء والقدر" والخير والشر ، (والعدل والجور) والمعاد وأحوال الحياة الآخرة ٠٠٠٠ فأن ابن رشد ناقشها على منهج الفقهاء وأول أو فسر النصوص القرآنية بما يوضح معناها ، ويؤيد ما جاء بشأنها فى النصوص الإلهية ، وان لم ينكر البعث والحشر والنشر إلا انه ذهب فى تأويله لأحوال الآخرة إلى إمكان بعث مثل الأجساد لاعينها ولسنا الآن فى مجال شرح محتويات البحث ، فحسبنا الإشارة إلى الفصول التى يحتويها :-

الفصل الأول :

الاتجاه الفلسفي والنقدى عند ابن رشد ٠٠٠ إذ يناقش الباحث العلاقة الفكرية بين ابن رشد وارسطو ونزعته النقدية تجاه المذاهب والفرق الإسلامية ثم أعطى الباحث نبذة عن حياة ابن رشد وبعض مؤلفاته وموقفه بين العقل والنقل والتقريب بينهما .

الفصل الثانى :

منهج التأويل عند ابن رشد والتوفيق بين الحكمة والشريعة ٠٠٠ تناول الباحث فى هذا الفصل معنى التأويل وأهميته عند ابن رشد ثم وضح أيضا التحليل الفلسفي والنقدى لقضية التأويل والموقف الفلسفى لابن رشد فى هذا القضية ، ثم تناول هذا البحث كذلك موقف ابن رشد من ظواهر الشريعة وفى ضوء طرق التصور والتصديق ، وظهر مدى تأثير ابن رشد بمنهج الإمام الغزالى فى تقسيمه لمراتب التأويل على خمسة مراتب هى : الذاتى ، والحسى ، والعقلى والخيالى والشبهى ، وبعد ما أوضح البحث مناقشات ابن رشد فى التأويل أظهر لأول مرة منهج التأويل الحق عند ابن رشد .

الفصل الثالث :

منهج ابن رشد في تأويل الإلهيات والوجود ... يتناول الباحث بالتحليل والنقد موقف ابن رشد في الصفات الإلهية واثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، ومقارنته بمذاهب علماء الكلام - المعتزلة والاشاعرة - ومنهج ابن رشد في تأويل الصفات الذاتية والنصوص الإلهية التي تتحدث عن نشأة الخلق والعالم والموجودات ، وفكرة العلة أو السببية والعلاقة بينهما وبين المعجزات وحدوثها ورأى ابن رشد المتميز والحاسم في ذلك - وقد انتهى الباحث بعد التحليل الدقيق إلى أن إثبات ابن رشد للسببية أو العلية لا ينفي القدرة الإلهية في الموجودات بل يؤدي إثبات ذلك إلى نفس فكرة الصدفة والاتفاق ، وفي ذلك رد على الدهرية وأصحاب الفلسفة المادية الطبيعية

الفصل الرابع :

منهج ابن رشد في تأويل القضايا الشرعية يتناول البحث موقف ابن رشد في تأويل بعض المسائل الاعتقادية مثل القضاء والقدر ، والعدل والجور أو الخير والشر ثم موقفه في تأويل أحوال الحياة الآخرة ، وقد اتضح أن منهج ابن رشد في ذلك متميز إلى حد كبير عن المذاهب الأخرى حيث انه طبق علومه الفقهية على نظره العقلي في التقريب بين حد الاعتقاد القلبي الإيماني وبين الفهم واليقين العقلي .

الفصل الخامس :

ابن رشد بين الإمام الغزالي والعصر الحديث يناقش الباحث العلاقة بين منهج ابن رشد العقلي وبين منهج الإمام الغزالي ويظهر جوانب الاتفاق أو الاختلاف ثم ينتهي إلى أن كل من الغزالي وابن رشد كان يهدف إلى إثبات حقائق معينة على الرغم من اختلاف الوسائل ، فهناك غايات متقاربة بينهما مثل الدعوة إلى نبذ التقاليد والدعوة إلى التجديد ونقد آراء ومناهج المذاهب الإسلامية . ولم تكن مسألة اعتقاديه بقدر ما كانت مجرد خلاف شديد في تأييد اتجاه فلسفي معين ٠٠٠ كذلك ناقش موقف الباحثين المعاصرين من منهج ابن رشد والغزالي بالإضافة إلى إثبات مدى التقارب بين المنهج الفكري الفلسفي لابن رشد وبين دعاه التجديد والتنوير في العصر الحديث . وقد انتهى هذا البحث بخاتمة ٠٠٠٠ تحتوى النتائج الجوهرية التي خرج الباحث بها بعد طول معناه وتحليل لهذه القضية الهامة ، وأنسى لم يتناولها أي باحث سبق له تجربة البحث في هذا المجال من قبل ٠٠٠٠ هذا ولا ندعى أننا وصلنا بذلك حد الكمال فإنما الكمال لله تعالى وحده ، وهي محاولة عسى أن نحوز القبول لدى العلماء والباحثين المتخصصين أو غيرهم فان ظهر نقص فمرده إلى ، أما ما فيه من كمال فمرده إلى الله تعالى والله أسأل دوام التوفيق والسداد . انه ربي تعالى هو نعم المولى ونعم النصير .

طنطا – الأربعاء الموافق ٦ مايو ١٩٩٨م .

دكتور – محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

الفصل الأول

" الاتجاه الفلسفى والنقدى عند ابن رشد "

تمهيد :

اتجهت معظم البحوث الفلسفية فى العصر الحديث اتجاها جديدا وهو البحث فى أعماق الفكر الفلسفى عند جهابذة المفكرين والفلاسفة الذين تركوا بصمات ظاهرة فى تاريخ الحضارة بجوانبها المختلفة العلمية والفكرية ، وقد كان لمفكرى الإسلام أثر كبير فى إثراء الفكر الفلسفى ، والدينى ، والعلمى على مر العصور ، إذ لم يغفل علماء الاستشراق ، ومؤرخى الحضارات الإشارة إلى دور كونهم أضافوا من إبداعهم العقلى والعلمى بما يشهد لهم بقدم راسخ .

وإذا كان لكل من الكندى ٢٥٢ هـ / ٨٦٦ م والفارابى ٣٣٩ هـ وابن سينا ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م والأمام الغزالى ٥٠٥ هـ وفخر الدين الرازى ٦٠٦ هـ بالإضافة إلى مدارس علم الكلام ، والتصوف والفقه ، وأهل السلف وغيرهم مما يعبرون عن أصالة الفكر الإسلامى وحلقاته المتصلة من أثر ، فأنه يضاف إليهم "القاضى الأندلسى ، والفيلسوف العقلى ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد والذى ولد فى مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ فى بيت ورث الفقه كابرا عن كابر ، وفيه تمكن من علوم زمانه[1]

ولذلك فإننا نعتبر ابن رشد مدرسة عقلية فلسفية وعامية قائمة بذاتها يمكن أن توضع فى مصاف مدارس كبار المفكرين من فلاسفة اليونان ، قديما ومدارس كبار مفكرى العصر الحديث من الأوربيين ، وتكفينا هنا الإشارة إلى أن

---

(١) دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٨٤ - ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ط مكتبة النهضة المصرية - ط حديثة بدون تاريخ

ابن رشد كان من ذوى العقول المتميزة والفطنة الجيدة والذكاء الخارق ، فلم يكن ابن رشد يؤمن أو يثق في تلك المناهج التى كانت سائدة على التقاليد في عصره ، أو تلك التى كانت تدور حول مسائل جدلية لا تؤد إلى معارف يقينية عقلية واضحة ، بل نظر إلى مثل هذه المناهج نظرة نقدية وتحليلية فانتقد علماء الكلام ، والحشوية وأهل الظواهر والباطنية أو الصوفية كما سنرى فيما بعد ، كذلك لم يتبع طريقة الفلاسفة الإسلاميين السابقين كالكندى والفارابى وابن سينا ، الذين عكفوا على دراسة أصول الفلسفة اليونانية وحاولوا التوفيق بينها وبين أصول العقيدة الإسلامية ، بل تناولهم بالنقد أيضا وبصفة خاصة فى طريقتهم فى التأويل ومحاولتهم استخدام نظرية "الفيض والصدور" لحل مشكلة القدم والحدوث بالنسبة لوجود العالم إذ أن هذه النظرية لا ترقى إلى مستوى البرهان العقلى والمنطقى .

وعلى ذلك فان الاتجاه الفلسفى عند ابن رشد كان اتجاها متميزا عن أسلافه ومعاصريه وربما يرجع ذلك فيما نرى إلى أن عقلية ابن رشد امتازت بالقدرة على التحليل والنقد لكل ما يعترضه من أصول منهجية وأراء عقائدية

إن الفضل الذى يرجع إلى ابن رشد فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى والإسلامى ، هو إحياء المنهج العقلى والنظرة التحليلية والنقدية من جديد ، بعدما ركن مفكروا العرب والإسلام إلى التقاليد ، واستكانوا أمام موجة التقاليد والخلط وتمزيق أوصال الشريعة طبقا للنزعات المذهبية – ولا شك أن هذه الطريقة التى أراد بها ابن رشد إحياء المنهج العقلى ، كان قد وضع أصولها الإمام

الغزالى . فقد كان الغزالى لا يألو جهدا فى نقد وتحليل آراء وعقائد أصحاب المذاهب الخارجة عن مذهب أهل السنة وأشار الغزالى كذلك إلى ضرورة نبذ التقاليد والخلط المذهبى ، ولكن ابن رشد كان اكثر أصالة فى البرهان والوقوف على العقل والمنطق . وان كان ذلك قد تسبب فى الإساءة إليه ، وجرفه إلى تناول مسائل شائكة وخطيرة إلا انه كان جريئا ومجازفا فى الاستدلال على موقفه ورأيه فى "الوجود والعالم" والإلهيات ، والحياة الآخرة والقضايا الشرعية . ولم يأمن ابن رشد من الوقوع فى بعض الأخطاء والغلو فى تمجيد البرهان والمنطق وتحكيم مقولات العقل فى بعض المسائل العقائدية .... وسوف نكشف عن ذلك من خلال البحث فى التأويل وربما حمل ابن رشد بعض النصوص القرآنية والقضايا الإيمانية نظريات فلسفية عن طريق التأويل ، بقدر يمكن أن نقول أنه تجاوز حدود الشرع ومنطق العقيدة ، الأمر الذى دفع كبار علماء ومفكرى الإسلام إلى توجيه النقد الشديد إليه .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد على الرغم من أنه كان فقيها على مذهب المالكية وتوليته قضاء الدولة [1] مما يدل على تمكنه من علم الفقه والأصول ، ولكنه تأثر بالتيار الفلسفى الأرسطى ، وتوفر على شرح معظم كتب ومقالات أرسطو فى مختلف نواحى الفكر والمعرفة وربما اكسبه ذلك عمقا فكريا وصفاء عقليا ، والقدرة على النقد ، بالإضافة إلى ما كان يتمتع به من أصالة فى الفكر والرأى .

---

[1] للمزيد - دائرة المعارف الإسلامية - حـ١ (ابن رشد) ط الشعب بدون تاريخ كذلك دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٨٤ .

أولا : ابن رشد وارسطو :-

لا نريد أن نسهب فى ذكر العلاقة بين أبى الوليد ابن رشد باعتباره فيلسوفا عقلانيا ، وبين الفيلسوف اليونانى أرسطو إذ أن كثيرا من البحوث أشارت إلى ذلك بطريقة مباشرة [١] ولكن قصدنا أن نبرز الصلة الأصيلة بين الفيلسوفين بقدر ما يتحمله موضوع البحث ويخدم أغراضه .

وعلى ذلك ... يمكن أن نقول أن ابن رشد من أكبر الفلاسفة العرب والمسلمين إعجابا بأرسطو [٢] ومذهبه الفلسفى "فقد حصر جهده فى أرسطو فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف ، أو من شروحها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ، وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم فقد بعضها فلا نعرف عنه شيئا ووصلنا البعض الآخر ناقصا [٣] .

ومن العوامل التى ساعدت على اهتمام ابن رشد بمذهب أرسطو الفلسفى تشجيع الأمير أبو يعقوب فقد ابدى الأمير ابو يعقوب فى ذلك الوقت رغبته فى أن يكتب له أحد العلماء شرحا واضحا لأراء أرسطو وأشار ابن طفيل

---

(١) لمن يريد المزيد من الإيضاح يرجع إلى الدكتور عاطف العراقى فقد توفر هذا الباحث على دراسة ابن رشد فى مذاهبه الفلسفية المختلفة وأصدر عنه مؤلفات تحتوى على دراسات متباينة وعميقة ، وهى جديرة بالإعجاب وكل تقدير .

(٢) أرسطو : من اعظم فلاسفة اليونان ، وقد لقب "بالمعلم الاول" وتتلمذ على يد افلاطون . ولد عام ٣٨٤ ق . م فى بلدة - استاجيرا وفى عام ٣٢٢ ق.م راجعنا - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونان

(٣) دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٨٥ .

أن يعهد هذا العمل إلى ابن رشد (¹) . ولا شك أن آبا الوليد ابن رشد وافق على ذلك لما وجد في نفسه استعدادا عقليا ورؤية جديدة فـي أراء أر سطو وفلسفته ويذكر مؤرخو الحضارة في ذلك أن ابن رشد رحب بهذا الاقتراح لأنه كان يرى أن الفلسفة كلها قد اجتمعت على أراء الفيلسوف اليوناني وان كل ما تحتاجه لكى تصبح موائمة لكل زمان هو أن تشرح وتفسر "[٢]

وقد أشار ابن خلدون في "مقدمته" إلى ابن رشد باعتباره من كبار شراح أرسطو من فلاسفة العرب المسلمين وأكثرهم اهتماما وثقة فيها ٠٠ من فلاسفة المغرب العربي في بلاد الأندلس وقد وضعه في مقابل فلاسفة المشرق كالكندى والفارابي وابن سيناء ، وذلك في عرضه للدراسات العلمية والأدبية والفلسفية في مجال العلوم والالهية العقلية [٣]

ولقد اتصل ابن رشد بآراء وفلسفة أرسطو بجوانبها المختلفة اتصالا قويا سواء في الميتافيزيقية أو الطبيعيات والعالم أو الأخلاق والنفس الانسانية . وقد بلغ ثقة ابن رشد في منهج ارسطو وآراؤه الفلسفية درجة كبيرة فقد كان يرى " أن ارسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذى وصل إلى الحق الذى لا يشبه باطل ، حتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئا ، ويجوز أن يخطئ الناس في فهم أر سطو وكثيرا ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا أشياء لارسطو ، فخالفهما في فهمهما ، وكان

(¹) ول ديورانت – قصة الحضارة – جـ ٢ مجلد (٤) عصر الإيمان ص٣٧١

(٢) المصدر السابق ص ٣٧١ – ص ٣٧٢ .

(٣) للمزيد يراجع – ابن خلدون المقدمة ص ٤٨١ – ص ٤٩٥ – ص ٤٢٩ ط دار القلم بيروت ١٩٨٤ م .

أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد معتقدا إن مذهب أر سطو ، إذا فهم على حقيقته لم يتعارض مع اسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ، بل كان يرى أن الإنسانية فى مجرى تطورها الأزلى بلغت فى شخص ارسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وأن الذين جاؤا بعدها تجشموا كثيرا من المشقة واعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول ، كذلك يرى ابن رشد أن كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أر سطو لان ارسطو عند ابن رشد إنسان فوق طور الانسان ، كأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الانسان على الاقتراب من العقل الكلى - كذلك يعتبر ابن رشد أن أر سطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنسانى ، حتى انه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهى [1] .

وقد اثنى ابن رشد على ارسطو ثناء كبيرا ، واعتبره الممثل الوحيد للحكمة عند اليونان ، وانه بلغ اسمى درجات المعرفة والحكمة عند اليونان وحاول لذلك التقريب بين فلسفته وبين ما ورد فى لغة الوحى والأديان من معارف وحكمة سامية [2] وسوف نشير إلى ذلك كلما سنحت الفرصة فى سياق البحث .

ولكن كيف تناول ابن رشد مذهب أر سطو ومؤلفاته بالبحث والدراسة بعد ما اتضح له أر سطو فى صورة الحكيم المتكامل ؟

لذلك فأنه تجدر بنا الإشارة إلى منهج ابن رشد فى ذلك فنجد أن

---

(1) دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٨٥ - ص ٣٨٦ .

(2) ابن رشد - تهافت التهافت حـ١ ، حـ٢ تحقيق دكتور سليمان دنيا -ط - دار المعارف ١٩٨٠ م .

الفيلسوف ابن رشد يمضي في هذه المهمة على طريقته النقدية ، وعلى منهج مرسوم فيلخص مذهب ارسطو ويشرحه بإيجاز تارة وبإطناب تارة أخرى فيطالعنا بشروح ملخصه أو مبسوطة حتى انه يستحق ان يسمى "الشارح" وهو اللقب الذى أطلقه عليه دانتى فى كتاب الكوميديا الإلهية [1] . ويبدو أن هذه الطريقة فى الشرح والتعليق (إيجازا أو إطنابا) فى بعض الأحيان كانت هى طريقة الشروح المتدرجة فى الصعوبة ، وكانت مألوفة أيضا فى الجامعات أو المدارس الإسلامية وقد رأى بعض الباحثين انه على الرغم من اعتماد ابن رشد على الترجمة العربية للترجمة السريانية لكتب أرسطو حيث انه لسوء الحظ لم يكن يعرف اللغة اليونانية إلا انه كانت لديه القدرة على التحليل الدقيق العميق ببصيرة وصفاء ذهنه الأمر الذى اكسبه اسم الشارح الأكبر فأذاعت شهرته فى أوروبا كلها وبين المسلمين [2] .

يضاف إلى ذلك أن ابن رشد لم يكن يقف عند حد شروحه وتعليقاته على كتب أرسطو وفلسفته ، بل كان لديه استعداد واسع فى مجال التأليف والشرح ، فترك آثار علمية وفلسفية كثيرة ، مزج فيها بين فكره ومذهبه الدينى وبين فكر أرسطو ومذهبه الفلسفى .

وعلى ذلك فأنه أضاف إلى هذه الشروح كتبا ألفها هو فى المنطق والطبيعة وعلم النفس وما بعد الطبيعة والفقه والشريعة والفلك والنحو وردا على

---

[1] دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٨٥ .

[2] ول ديورانت - قصة الحضارة حـ٢ (مجلد - ٤) ص ٣٧٢ (دانتى - الشاعر الايط إلى ١٢٦٥ - ١٣٢١ م)

كتاب" تهافت الفلاسفة للغزالى - سماه تهافت التهافت[1] ومن خلال هذا التحليل للعلاقة القائمة بين ابن رشد وار سطو ، فانه يتضح مدى اهتمام ابن رشد وإعجابه بالمذهب الفلسفى الأرسطى ، وإذا كان ابن رشد قد نجح فى تحليل وشرح مذهب أر سطو الفلسفى فى الطبيعة والميتافيزيقيا وغير ذلك ، فانه أيضا استطاع بهذا المنهج دراسة آثار أر سطو فى المنطق والمعرفة ، وقد نال بذلك تقدير الباحثين قدماء ومحدثين ، وتذكر على سبيل المثال شرح ابن رشد لكتاب "العبارة" إذ نجد أن ابن رشد استطاع أن يستوعب ما يتخلل هذا الكتاب من مباحث تتعلق باللغة والألفاظ والعبارات والقضايا المتقابلة ، السالبة ، والكلية ، والجزئية وغير ذلك ، ولا شك أن استيعاب ابن رشد غير العادى جعل عرضه ناجحا فى تقديم نص أر سطو فى صورة أوضح ، واكثر ترتيبا [2] إذ أن المذهب الفلسفى عند ابن رشد قد تكون وتشكل من خلال دراسته وتحليله لمذهب أر سطو فجاء مذهبا فلسفيا عقليا من الطراز الأول ويشبه أن تكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل فى شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أر سطو ، ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية [3]

ثانيا : نظرة تحليلية فى مذهب ابن رشد وآثاره الفلسفية :-

لم يكن ابن رشد من ذوى العقول البسيطة أو من أصحاب النظرة

---

(1) المصدر السابق ص ٣٧٢ .

(2) للمزيد يراجع ابن رشد - تلخيص كتاب العبارة - المقدمة ص ٢٩ وما بعدها تحقيق دكتور محمود قاسم وتقديم دكتور - تشارلس بتروث - احمد عبد الحميد هريدى ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١ م .

(3) دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٨٥ .

السطحية إذ أن اتساعه الأفقي ونظره العميق أتاح له فرصة كبيرة في تعميق أصول الفلسفة وحكمتها وتقريبها من الإنسان ... ولذلك نجده يفسر الفلسفة بأنها البحث في معنى الوجود بقصد إصلاح شأن الإنسان [1]

كذلك فان ابن رشد يقول كما قال "فرنسيس بيكون [2] من بعده إن القليل من الفلسفة قد يميل بالإنسان إلى المروق من الدين ولكن الدرس الواسع يؤدي إلى الائتلاف بين الفلسفة والدين ، ذلك أن الفيلسوف وان كان لا يأخذ تعاليم القرآن والتوراة وغيرهما من الكتب المنزلة بمعناها الحرفي . فانه يدرك أنها لا غنى عنها لإحياء روح التقوى الطيبة والأخلاق السليمة في عقول الناس الذين تشغلهم مطالب الحياة الملحة فلا يجدون من الوقت ما يكفي لغر التفكير العارض السطحي الخطر في مبادئ الأشياء وأواخرها ومن ثم فان الفيلسوف الناجح لا ينطق بلفظ أو يشجع لفظا يعارض الدين . ويحذر ابن رشد كذلك الفيلسوف من الدعوة لآرائه بين العامة[3] .

ولذلك كما ذكرنا ... ينظر ابن رشد إلى علماء الكلام نظرة تصغير لأنهم تناولوا مسائل تفوق عقول العامة من الناس بالمناقشة وأذاعوا تأويلات بينهم مما قد يلحق بإفهامهم الضرر ... ويتجه مذهب ابن رشد الفلسفي إلى اعتبار العقائد الدينية إذا فسرت تفسيرا رمزيا تتفق مع ما يكشف عنه العلم

---

(١) ول ديورانت - قصة الحضارة حـ٢ - ص ٢٧٣

(٢) ولد بلندن عام (١٥٦١م - وتوفى عام ١٦٢٦م) .

(٣) المصدر السابق ص ٣٧٢ - ص ٣٧٣ .

والفلسفة [1] .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد يعترف بان في الدين حقيقة من نوع خاص وربما كان ذلك هو السبب في نظرته لعلم الكلام ومناهجه نظرة تصغير ، إذ أن هذا العلم في رأيه يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بالمنهج الجدلي . ويرى بعض الباحثين أن ابن رشد ذهب إلى ما ذهب إليه "اسينوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧م) فيما بعد من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرمي إلى إعطاء الناس علما . وانما يرمي إلى إصلاحهم وليس غرض الشارع في رأيه تلقين العلم بل غرضه اخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة . لان الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع [2] . وان كنا نختلف مع ابن رشد ومن ذهب مذهبه في هذا الرأي فان القرآن الكريم يصلح أحوال الناس حيث وضع أصول الخير ونهى عن ارتكاب الآثم ويعمل على تربية السلوك الأخلاقي ، فأفاض في الطاعات التي تقرب العبد من الله تعالى ، وتجعله يفوز في الآخرة بثوابه وجناته ، كذلك نبه القرآن الكريم إلى استعمال العقل والتفكير ودعا إلى العلم وتحصيله بشرط أن يكون علما مفيدا وإذا كانت الفلسفة تأمل فكري ، فان جوهر القرآن الكريم تأمل واعتبار ولكن القرآن الكريم لم يدعو المؤمنين للبحث في المجهول واللامعقول .

---

(١) للمزيد المصدر السابق ص ٣٧٣ وما بعدها

(٢)دى بور – تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٨٩ كذلك أشار ابن رشد إلى معنى ذلك في كتابه "فصل المقال ..." حيث قارن بين عمل الطبيب في إصلاح أحوال البدن وشفائه من الأمراض وبين عمل الشرع في إصلاح النفوس وتربيتها لكي يصلح أحوال الانسان في الدنيا وفي الآخرة .

3- Abu El Hasan, Ali Nadawi; Islam and the world - p, 92 Translated by N, Asif Kidwai, SH, Muhammad Ashraf, Kashmiri, Bazaar, Lahore, (Pakistan).

وفي حقيقة الأمر إن المسلمين لم تكن لديهم الحاجة للدخول في جدل نظرى بشأن الخلق والصفات الإلهية ، بعدما أحاطوا بها معرفة من القرآن الكريم ، وهو بين أيديهم ، إلا انهم لم يقدروا ذلك فبدلا من اعتمادهم على خيره المادى والروحى الذى يمهد لهم الطريق لنشر الإسلام " فانهم قد بددوا طرقهم فى عبث المناقشات الميتافيزيقية [1] وإذا كان ابن رشد يقول أن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب كما هو وما فى الكتاب الحق ، فانه يجوز للفلاسفة العارفين أن يأولوا آيات القرآن وهم يفهمون مراميه على نور حقيقة عليا ، ولا يقولون ذلك للعامة إلا ما هم متهيئون لفهمه ، وبهذا نصل إلى احسن وفاق ، كذلك يرى ابن رشد أن أحكام الشريعة تتفق مع الفلسفة وذلك لأن لكل منهما غرضه الذى يرمى إليه والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العلمى ويذهب ابن رشد فى فصل المقال أيضا ... إلى أن الفيلسوف حين ينظر فى الدين يسلم بصحته فى مجاله الخاص بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين [2] .

وإذا كانت النزعة الغالبة على مذاهب ابن رشد ، التوفيق بين الدين والفلسفة فانه كان يتوخى فى ذلك مزج الأصول الفلسفية بالمبادئ الدينية والارتفاع بمستوى التفكير إلى مرتبة الشرائع والحق لا يضاد الحق ، وقد أصابه الكثير من الاضطهاد والنقد سواء من معاصريه أو اللذين جاءوا من بعده من علماء المسلمين أو الأوربيين .

---

(1) دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٩٧ (سوف نشير إلى ذلك فى الفصول القادمة) يراجع أيضا ابن رشد فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

ولا نريد ان نسترسل فى ذلك وحسبنا الإشارة فقط ولا شك ان مذهب ابن رشد كان له الأثر العميق فى توجيه بعض التيارات الفلسفية فى أوربا وبصفة خاصة فى دراسة مذهب أر سطو والتوفيق بين الفلسفة والدين .

وحسبنا الإشارة إلى رأى بعض الباحثين والمؤرخين من المستشرقين فقد ذهب "ول ديوارنت" إلى أن أبا الوليد محمد ابن رشد والذى يعرفه الأوربيون فى العصور الوسطى باسم "افروس" Averroes من اكبر فلاسفة المسلمين تأثيرا فى العقول [1] .

ويذكر فى موضع آخر تأثير مذهب ابن رشد فى فلاسفة الأديان فى العصور الوسطى ٠٠٠٠ فيقول "بينما كانت عقائد ارسطو قد عدلت وحورت على أيدى معظم الفلاسفة المسلمين والمسيحيين حتى توفى بحاجات الدين ، فان العقائد الإسلامية قد أنقصت على أيدى ابن رشد إلى اقل قدر حتى يوفق بينها وبين آراء ارسطو ، ومن اجل هذا كان اثر ابن رشد فى المسيحية اعظم منه فى الإسلام فقد اضطهده بعض معاصريه من المسلمين ، ولكن اليهود احتفظوا بالكثير من كتبه مترجما إلى اللغة العربية وسار "ابن ميمون" على نهج ابن رشد فحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة أما فى العالم المسيحى فان الشروح بعد أن ترجمت من العبرية إلى اللاتينية كانت من اكبر البواعث على نزعته "سيجردى برابانت" Siger debrabant الإلحادية ونزعة مدرسة بدوا Padua العقلية وكانت خطرا يهدد أساس العقيدة المسيحية وأراد "تومس أكويناس أن يرد هذا التيار

(١) ول ديورانت - قصة الحضارة جـ٢ ص ٣٧٠ .

الذى بعثه ابن رشد فكتب كتابه " Summac سوماك " لهذا الغرض [1]ولكنه سار على الطريقة التى اتبعها ابن رشد فى شروحه .وفى كثير من تفسيراته المختلفة لارسطو ، وفى قوله أن المادة هى منشأ الفروق بين الكائنات وفى تفسيره الرمزى للنصوص الخاصة بالتجسيد فى الكتاب المقدس ، وفى قبوله الفكرة القائلة بان العالم قد يكون أزليا ، وفى رفضه التصوف أساسا كافيا للدين ، وفى اعترافه بان بعض العقائد الدينية فوق إدراك العقل وانه يمكن قبولها عن طريق الإيمان [2]

وإذا كان لابن رشد هذا التأثير البالغ فى مناهج فلاسفة الأديان من اليهود والمسيحيين فانه لم يكن تأثيرا إلحاديا كما ذكر "ول ديورانت" وهذه فكرة خبيثة من المستشرقين ويمكن تحليلها ونقدها إذ يبدو انه تناقض فى أقواله فالفلسفة الإلحادية عند بعض الأوربيين لم تكن أصولها دينية أو عقائدية كما أن الفكر الإسلامى لا يدعو إلى ذلك ، وان كان ابن رشد قد بالغ فى اعتبار الأدلة البرهانية والتفكير الفلسفى يوصلان إلى درجة عالية من اليقين ، فليس معنى ذلك أن الخروج عن تعاليم الدين والشريعة أن لكل منهما موضوعاته ومناهجه وقد حفظ ابن رشد حرمة العقيدة على اعتبار أن بعض موضوعاتها فوق تفكير العقل وادراكاته ٠٠ ولكنه فقط دعا إلى التقريب بين حكمة العقيدة وحكمة الفلسفة فى ضوء نظريات أر سطو وفلسفته ٠٠ وكان لابد أن يؤثر ابن رشد بمنهجه وشروحه وتعليقاته على أر سطو فى فلاسفة الأديان المسيحيين وبصفة خاصة القديس "تومس" إذ أن "تومس أكويناس" عندما اصبح أستاذا اللاهوت

(1) To see Into , Introduction to Philosophy Metaphysics ,Ethics ,Philosophy of religion , P.23 , Iport four Philosophy of religion , New Delhi , 1967

(2) ول ديورانت قصة الحضارة جـ٢ ص٣٧٥.

في عام ١٢٥٦م وبدأ يدرس ويكتب في هذا المجال فان أجزاء من أعماله الفلسفية كانت ترتكز على أرسطو [1] وقد كان أرسطو غامضا بالنسبة لهؤلاء لولا شروح ابو الوليد ابن رشد كما ذكر ول ديورانت فيما سبق .

وإذا كان لنا أن نذكر شيئا عن حياة ابو الوليد ابن رشد العلمية والفلسفية فلا نريد ان نذهب في ذلك إلى ما ذهب اليه المؤرخون واصحاب الطبقات ولكن لضرورة البحث نعطي فكرة مختصرة عنه [2] .

وابن رشد هو القاضي ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد ولد عام ٥٢٠م وتوفي عام ٥٩٥ وكان مولد، بقرطبة مشهور بالفضل معتمد بتحصيل العلوم ، أوحد في علم الفقه والخلاف وكان أيضا متميزا في علم الطب وهو جيد التصنيف ، حسن المعاني وله في الطب كتاب الكليات ، وقد اجاد في تأليفه وكان بينه وبين ابي مروان بن زهير مودة . يقول صاحب هذه الترجمة لحياة

---

[1] Introduction to philosophy , p , 23 , (part four philosophy of Religion , Saint Thomas Aquinas) .

[2] تعتمد في ذلك على بعض المصادر وهي :-

أ- ابن أبي أصيبعة عيون الأنبياء في طبقات الأطباء حـ٢ ص ٧٥ ط المطبعة الوهابية عام ٢٩٩ هـ موجود بمكتبة الأزهر قسم تاريخ وقد عثرنا على ذلك في مقدمة كتاب (تهافت التهافت) تحقيق دكتور سليمان دنيا .

ب- دائرة المعارف الإسلامية (ابن رشد) ط الشعب بدون تاريخ

جـ- دى بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٨٤ - ص ٣٨٥

د- دكتور محمد على ابو ريان تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٥٤ ط دار الجامعات المصرية ١٩٧٣م

هـ- دكتور عاطف العراقي تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١١٩ وما بعدها .

ابن رشد العلمية والفلسفية حدثنى القاضى أبو مروان الباجى قال : كان القاضى أبـو الوليـد ابـن رشـد حسـن الـرأى ذكيـا قـوى النفس وكـان قـد اشـتغل بـالتعليم وكذلك بالطب على أبى جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عنه كثير من العلوم الحكمية وكان ابن رشد قد عمر طويلا وخلف ولدا طبيبا عالما بالصناعة يقال له ابو محمد عبد الله ، وخلف أولادا قـد اشتغلوا بالفقه ومن كلام ابـن رشـد : من اشتغل بعلم التشريح ، ازداد إيمانا بالله تعالى . لقد كان ابـن رشـد شغوفا بدراسة علوم عصره فدرس الفقه على مذهب الإمام مالك (ت عام ١٧٩ هـ) ثم عكف على دراسة الادب ثم درس الطب والرياضيات والحكمـة وكـان مـن بيـن أساتذته فى هذه العلوم ابن بشكوال وابن مره وأبى جعفر هارون .

أما عـن صلتـه بـالملوك والأمـراء فـى عصـره فيذكـر المؤرخـون وأصحـاب التراجم أن "عبد المؤمن الموحدى" الذى خلف ابن تومـرت (٥٢٤هـ) دعـاه إلى مراكش واستعان به فى إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها . واتصـل ابـن رشد بعد ذلـك بـأبى يعقـوب يوسـف ، الـذى خلـف أبـاه عبـد المؤمـن علـى دولـة الموحديـن فـى مراكـش ، وكـان الخليفـة ابـو يعقـوب محبـا للعلـم والعلمـاء مبـالا للفلسفة ومباحثـها وكـان وزيـره (ابـن طفيـل ت عـام ٥٨١هـ) قـد أشـاد فـى مجلسه بذكـر ابـن رشـد ومنزلتـه العلميـة فاسـتدعاه الخليفـة و أكرمـه وجعلـه مـن خاصتـه وتحقق الخليفة من فضله وعلمه . وعينـه قاضيـا فـى اشـبيليه عـام ١١٦٩م ثـم عينـه قاضيا فى قرطبة عـام ١١٧١مثـم استدعاه عـام ١١٨٢ وعينـه طبيبـا خاصـا لـه ثـم لم يلبث ان عينه قاضيا لقضاة قرطبة .

وخلال هذه الفترة و أثناء صلته بأبي يعقوب يوسف اهتم ابـن رشـد بدراسة الفلسفة وعكف على تلخيص كتب ارسطو وشرحها وتفسيرها ، وحاول إلى حد كبير تلخيصها مما علـق بها من شوائب الأفلاطونية المحدثة وقد كان ذلك فيما يذهب معظم الباحثين والمؤرخين بفضل توجيه ابن طفيل وتشجيع الخليفة له.

ولكن قد لا تأتي الرياح بما تشتهي السفن فعلـى الرغم من ان ابن رشد ظل محتفظا بمكانته لدى الخليفة ابى يوسف الملقب "بـالمنصور" والذى خلف اباه "ابا يعقوب" فى الحكم عام ١١٨٤ فان ارتفاع منزلة ابن رشد لدى الخليفة اثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء ، الأمر الذى دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر الزندقة اليه عام ١١٩٥م وقد اختلفت الروايات حول هذا الأمر ، إلا أنها ترجع فى مجملها إلى اشتهاره بالتبخر فى علوم الأوائل من الفلاسفة وقد أمر الخليفة باحراق كتبه ومؤلفاته علانية ومنع تداولها وقد اكتفى الخليفة بنفى ابن رشد إلى قرية يهودية تقع فى الجنوب الشرق من قرطبة وتسمى "ايسانه" .

وهناك رأى أخر يقول ان من أسباب غضب الخليفة المنصور على ابن رشد مخاطبة ابن رشد للمنصور بقوله "تسمع يا أخى" قال القاضى أبو مروان ومما كان فى قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده فى شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول "تسمع يا أخى" .

وايضا فان ابن رشد كان قد صنف كتابا فى الحيوان وذكر فيه أنواع

الحيوان ونعت كل واحد منها ، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال : وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعنى "المنصور" فلما بلغ المنصور صعب عليه ، وكان أحد الأسباب الموجبة فى انه نقم على ابن رشد وأبعده .

ويقال انه مما اعتذر به ابن رشد انه قال : وانما قلت ملك "البر بن" وانما تصحف على القارئ فقال "ملك البربر" .

ولكن مثل هذه الآراء التى ذكرها المؤرخون فى أسباب نكبة ابن رشد لا تنهض كأدلة حقيقية أو كأسباب واقعية لابعاد ابن رشد عن بلاط الخليفة ونقمته عليه ... ونتفق فى ذلك مع الدكتور عاطف العراقى صاحب الرشدية فى العصر الحديث ، اذ يقول : كيف تكون طريقة محادثته للمنصور مؤدية إلى طرده من قرطبة مع بعض المفكرين بالإضافة إلى الدعوة إلى كراهية العلوم الفلسفية والمشتغلين بها .

ومن ناحية أخرى : ان ذكر ابن رشد كلمة "البربر" كوصف للخليفة وتصحيفها على القارئ بدلا من "ملك البربن" لا يعتبر عندنا أيضا سببا جوهريا لنكبته ومعاقبة المنصور له ، إذ أن المنصور كان بإمكانه معاتبة ابن رشد أو توجيه اللوم له أو أبعاده عن مجلسه وبلاطه فقط بدلا من أن يؤدى إلى النفى وإحراق كتبه وتحريم الاشتغال بالفلسفة وكما رأى أن هذه الأسباب البسيطة واهية ومتهافتة .

ولكن السبب الحقيقى وراء نكبة ابن رشد وإحراق كتبه وتحريم

الاشتغال بدراسة الفلسفة ونفيه "لايسانه اليهودية" وهو فيما تراه : اشتغال ابن رشد بالفلسفة والعلوم المنطقية والعلوم الفلسفية القديمة – من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان ابن رشد قد هاجم علماء الكلام وخاصة الاشاعرة الذين كانوا فى مقدمة علماء أهل السنة فى بلاد المغرب العربى من حيث انتشار مذهبهم . واعتبر ابن رشد ادلتهم الجدلية أقل صدقا من أدلة الجمهور واهل الظاهر والفلاسفة أهل البرهان الأمر الذى أدى إلى اثارة الحقد والكراهية ضد مذهبه الفلسفى ، وخاصة وأنه كان يحاول التوفيق بين ارسطو والاسلام وقد تنبه الفقهاء وعلماء الاصول إلى خطورة ذلك على العقيدة السنية فى بلاد المغرب ز هذا ما نراه ونعتقد أنه من الاسباب الجوهرية فى نكبته .

وقد توفى ابن رشد عام٥٩٥ هـ بعد ان اخلى الخليفة المنصور سبيله من السجن أو النفى وأباح دراسة الفلسفة عندما اتضح للمنصور نقاء سريرته وأن جماعة من الاعيان من (اشبيليه) شهدوا لابن رشد انه على غير ما نسب اليه ، فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة فى عام ٥٩٥م .

وهذه باختصار حياة ابن رشد وما اصابه من نكبه كادت ان تؤدى بحياته ولكن بموته كما يرى كثير من الباحثين انتهت الفلسفة فى بلاد الأندلس وقد ترك الوليد بن رشد كثيرا من المؤلفات والرسائل الفلسفية والفقهية والعلمية ذكرها ابن أبى اصيبعه عام (٥٩٠ – ٦٦٨) هـ فى (طبقات الأطباء) ولكن معظم مؤلفاته ورسائله كانت تنصب على الدراسات والبحوث الفلسفية وكان اهتمامه الأكبر شرح كتب أر سطو وتنقيحها وتهذيبها مما علق بها من شوائب الأفلاطونية

المحدثة ويضاف إلى ذلك ان ابن رشد اهتم اهتماما كبيرا بإيجاد الصلة بين الحكمة أو الفلسفة وبين الشريعة أو الدين ، لذلك فقد اتبع منهج التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين مع اعترافه وتأكيده على أهمية البرهان العقلى وانه يؤيد ما جاء به الشرع .

ويمكن أن نذكر أهم الرسائل أو المؤلفات التى تركها ابن رشد والتى تتصل اتصالا مباشرا بموضوع البحث منها :-

١ - مؤلفات فى الفلسفة والكلام منها :-

أ- تهافت التهافت (حيث قام ابن رشد بتصنيفه للرد على أدلة الامام الغزالى فى تكفير الفلاسفة فى كتابه تهافت الفلاسفة) .

ب- المقدمات فى الفلسفة وهو اثنى عشر مقالة معظمها فى المنطق .

ج- مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالانسان وموجز فى المنطق .

ث - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

هـ- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة .

و- جوامع كتب أرسطو طاليس فى الطبيعيات والإلهيات .

ز- شرح كتاب النفس لارسطو طاليس .

هذا وهناك مؤلفات أخرى كثيرة لا نريد ذكرها هنا بل نشير إلى مصادرها .

٢-ولابن رشد مؤلفات أخرى كثيرة فى مجال الفقه والفلك والطب منها :-

أ- بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

ب- رسالة عن حركة الفلك .

ج- مختصر لكتاب المجسطى . وله ترجمة عبرية .

ث-كتاب الكليات (فى الطب) .

هـ- وضع ابن رشد شرحا لارجوزه ابن سينا فى الطب وشروحا على بعض مؤلفات جالينوس .

و- تلخيص كتاب المزاج والقوى الطبيعية والعلل والأعراق والتعرف والحميات ، والأدوية المفردة لجالينوس .

ولابن رشد شروح وتعليقات على كتب ومؤلفات الفيلسوف اليونانى أو المعلم الأول (أر سطو طاليس) فى جميع آرائه الفلسفية فى الإلهيات

والطبيعيات والأخلاق والعلوم الأخرى .

ثالثا : موقف ابن رشد النقدي من التأويل عند الفرق الإسلامية :-

لم يكن الوليد ابن رشد مقلدا أو تابعا لمذهب من تلك التى كانت سائدة فى عصره أو التى سبقت عصره بعصور طويلة ، بل تناول مناهجها بالتحليل والنقد بعد ان احاط بالموضوعات والقضايا التى كانت تثار فى بحوثهم وبصفة خاصة "التأويل" ويظهر لنا ذلك من خلال مؤلفاته ورسائله فى مجال الفلسفة وعلم الفقه . ولعل الإمام الغزالى قد سبق إلى ذلك قبل ابن رشد ، ولا اقول ان ابن رشد قد تأثر بالغزالى فى نقده للفرق أو المذاهب الفلسفية والكلامية والصوفية والحشوية ، بل أن ابن رشد انطلق فى نقد هذه المذاهب عن وعى ودراية كاملة وادراك دقيق لما تحمله آراء هذه الفرق والمذاهب من خطورة على ادراكات العقل وبراهينه المنطقية .

واذا كان ابن رشد قد تأثر بالفلسفة الارسطية ، وحاول تحليل أصول العقيدة على مقولات العقل المنطقية الارسطية وبذلك يعتبر النصير الأكبر للتيارات المشائيه ، فى الاسلام ولكنه لم يسلم ببعض البراهين والأدلة العقلية عند الفارابى وابن سينا وخاصة نظريتهم فى الفيض والصدور التى وجد فيها انتقاص للعقل وقدراته الإبداعية ، فالموقف النقدى من مناهج الفرق والمذاهب الإسلامية قاسم مشترك بين ابن رشد والإمام الغزالى على الرغم من الاختلاف الشديد بينهما منهجا وموضوعا .

وابن رشد عندما صنف كتبه فانه جعل جزءا منها لنقد الفرق الإسلامية وتحليل مناهجها والرد عليها ، فعندما صنف كتابه "تهافت التهافت" كان يهدف الرد على الإمام الغزالي . وبيان مدى تهافت ادلته العقلية في الرد على الفلاسفة فابن رشد يريد بذلك بيان نهافت ادلة الغزالي وليس الغزالي نفسه . إذ أن هناك فرق بين تهافت التهافت ، وبين تهافت الغزالي وهذا ما يمكن ان ننتبه إليه ، وكذلك الباحثين في فلسفة ابن رشد من المعاصرين .

كذلك ابن رشد كان يقصد بالتهافت الرد على المذهب الاشعرى فى كثير من القضايا العقائدية وبيان مدى القصور الكامن فى ادلته العقلية من خلال نقد الغزالي ومنهجه في التوفيق بين ادلة العقل والنقل . ويضاف إلى ذلك ان ابن رشد تناول الفرق الإسلامية (الحشوية ، والمعتزلة ، والاشاعرة ، والباطنية أو الصوفية) بالنقد والتحليل من خلال كتابه "مناهج الادلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة " والواضح من عنوان الكتاب انه يختص بنقد مذاهبهم فى التأويل فيما تناولوه من قضايا ونصوص عقائدية وايمانية .

ومن الملاحظ ان ابن رشد كلما تناول مذهبا من المذاهب فانه يخضعه لميزان العقل والمنطق ، وينبه فى كثير من المواضع على أهمية الأدلة العقلية وقصر التأويل على العلماء الراسخين والحكماء والفلاسفة دون غيرهم من العوام ومن الجدير بالذكر انه تتبع القضايا التى تأولوا فيها النصوص على مذاهبهم :

مثل : قضية الصفات الإلهية ، العالم ووجوده ، البعث ، النبوة ، الاختيار

أو الحرية ..... الخ .

ومن ناحية أخرى فان ابن رشد حاول توثيق الصلة بين الحكمة والشريعة من خلال كتبه .. "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" وحاول من خلال هذا الكتاب ان ينبه إلى الطريق أو المنهج الصحيح في التأويل ، ونقد الفرق والمذاهب كلما سنحت له الفرصة بذلك وقسم طوائف الناس إلى ثلاث طوائف .

العوام : وهم أصحاب الادلة الخطابية .

المتكلمون : وهم اصحاب الادلة الجدلية أولئك الذين يتوفر لديهم قدر من الفهم والادراك أو القدرة على التأويل العقلى المجازى ولكنه لا يرقى إلى التأويل البرهانى الذى يبنى على ادلة المنطق والعقل .

الحكماء : وهم أصحاب المنهج البرهانى العقلى وهم الخواص أصحاب القدرات العليا فى التأويل البرهانى أو الراسخون فى العلم .

ومن الجدير بالذكر أن الإمام الغزالى قد سبق إلى هذا الفهم والإدراك فقسم طوائف الخلق من الناس إلى ثلاث طوائف متفاوتة فى الفهم والتعقل" فقد كان يعتقد أن الناس جميعا متفاوتون فى استعدادهم العقلى ، كما ان الدين سمح لا يمكن أن ينظر إلى الناس مع اختلافهم فى درجة الاستعداد نظرة

واحدة ، وهم فى نظره إما عوام واما خواص . واما أهل جدل " [1] .

ونريد هنا ان نكشف عن منهج ابن رشد فى نقد وتحليل آراء الفرق والمذاهب الإسلامية فى التأويل .

يذهب ابن رشد فى مستهل بحثه فى آراء الفرق والمذاهب الإسلامية إلى تقسيم الشرع إلى : "ظاهر ومؤول " - والظاهر من نصيب العوام أو الجمهور من الناس . أما المؤول : فهو خاص بالعلماء وأنه يجب حجب ذلك عن العوام وأن بعض الفرق قد ذهبت فى التأويل مذاهب شتى أوقعهم ذلك فى البدعة والضلال . يقول ابن رشد "فانه لما كنا قد بينا قبل هذا فى القول : أفردناه (يقصد كتابه فصل المقال) مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك أن الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول ، وأن الظاهر منها فرض الجمهور ، وان المؤول هو فرض العلماء وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهرة وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله الجمهور كما قال على رضى الله عنه ، حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله . فقد رأيت أن افحص فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها ، ونتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، بحسب الجهد والاستطاعة ، فان الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب فى هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى انه على

---

(1) الغزالى - القسطاس المستقيم ص ٨٧ (ضمن مجموعة القصور) تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ط الجندى ١٩٧٣م .

الشريعة الأولى وان من خالفه إما مبتدع واما كافر مستباح الذمة والمال . وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض من الضلال عن فهم مقصد الشريعة[1] بهذا الموقف النقدى يتناول ابن رشد طريقة الفرق والطوائف الإسلامية فى التأويل ويحمل عليهم حملة شعواء ويصفهم بالبدعة والضلال عن مقصود الشريعة الحقيقى .

ويقسم هذه الفرق والطوائف أربعة :-

الطائفة الأولى : هى التى تسمى بالأشعرية وهم اللذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنه .

الطائفة الثانية : هى التى تسمى بالمعتزلة .

الطائفة الثالثة : وهى التى تسمى الباطنية (يقصد الصوفية) .

الطائفة الرابعة : وهى التى تسمى بالحشوية .

ويذهب ابن رشد فى نقد اعتقادات هذه الطوائف وتأويلات للنصوص والقضايا الشعرية إلى أن "كل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات أنزلوها على

---

[1] ابن رشد - مناهج الأدلة فى عقائد الملة (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ص ٤٥ ، ص ٤٦ تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ط دار الافاق الجديدة بيروت ١٩٨٢م .

تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس ، واما من زاغ عنها فهو إما كافرا وإما مبتدع . ويرى ابن رشد أننا إذا تأملنا جميعها وتأملنا مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة[1].

وإذا كان ابن رشد قد أوضح منذ البداية موقفه النقدى من طرق الفرق والطوائف الإسلامية فى تأويل الشرع فانه يحلل هذه الطرق أو المناهج لكى يظهر ما يكمن فيها من أخطاء جسيمة فى حق الشرع . فيتناول كل فرقة على حده فيقول :

أ- أما الفرقة التى تدعى "بالحشوية" فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ... وهذه الفرقة الضالة الظاهرة عن امرها أنها مقصورة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع مفضين إلى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من قبلها إلى الاقرار به . وذلك انه يظهر من غير آية من كتاب الله تعالى أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارى بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تعالى "أفى الله شك فاطر السموات " إلى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى "سورة ابراهيم آية (١٠) .

ويبدو أن نقد ابن رشد الذى يوجه إلى منهج الحشوية إنما ينصب على وقوفهم عند ظواهر النصوص دون إعمال للعقل فيها ، مدعين أن الإيمان

[1] المصدر السابق ص ٤٦ .

الصادق بالشرع يكون بالوقوف عند حد الظاهر فقط والأخذ بأدلة السمع ، وهم بذلك يغفلون حقائق هامة نبه إليها الشرع ودعا اليها وهى وجوب النظر والتفكير العقلى ويضاف إلى ذلك أن الله تعالى قد ميز الانسان عن سائر الكائنات الأخرى بالتفكير واستخدام العقل .

ب- ويتناول ابن رشد منهج الأشعرية بالتحليل والنقد من جوانب مختلفة وهى الطائفة الثانية - فيقول : وأما الاشعرية فانهم رأوا أن التصديق بوجود الله تعالى لا يكون الا بالعقل لكن سلكوا فى ذلك طرقا ليست هى الطرق الشرعية التى نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان بها من قبلها .

ويفند ابن رشد أدلة الاشاعرة العقلية فى حدوث العالم ، فيتناول نظريتهم فى الجزء الذى لا يتجزأ التى تسمى "الجوهر الفرد" بالتحليل والرفض فيقول : وطريقتهم التى سلكوا فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتاصه تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فرضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى[1].

هذا ... وقد استعرض الوليد ابن رشد أدلة المتكلمين فى اثبات وجود الله تعالى عن طريق حدوث العالم، وقام ابن رشد بتحليل ونقد هذه الأدلة الجدلية لاثبات عدم صدقها وأنها لا تؤدى إلى اليقين العقلى البرهانى ، ولا

---

[1] المصدر السابق ص ٤٧ - ص ٤٨ .

نريد أن نسترسل في ذكر ما عرضه ابن رشد حتى لا نخرج عن نطاق موضوع البحث بل نحيل من يريد الاطلاع على ذلك بالتفصيل إلى مصادره الأساسية[1] ويضاف إلى ذلك ان الدكتور عاطف العراقى تناول هذا الموضوع بالبحث والدراسة بالتفصيل ولا نريد أن نكرر ذلك مرة أخرى.[2] بل نريد أن نعلق على ما أورده ابن رشد فى تحليله ونقده للأسباب والدوافع التى أدت به إلى ذلك

فنقول : أن دليل المتكلمين على وجود الله تعالى قائم على قولهم بحدوث العالم وهذا الحدوث يقوم على القول بأن الأجسام تتركب من جواهر فرده ، أى أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجواهر لا تنفك عن الأعراض أو الأجسام . فالصلة بينهما وثيقة ، إذ ان الجواهر ليست قائمة بذاتها بل بالأجسام ، والأجسام التى تتركب منها الجواهر حادثه وبالتالى فان الجواهر حادثه بحدوثها ، وإذا كانت حادثه فلابد من محدث يحدثها ، وهو الله تعالى .

وهذه هى فكرة حدوث العالم باختصار عند الاشعرية من المتكلمين ، ولكن ابن رشد بشك فى قيمتها كدليل برهانى عقلى ، ويرى أن هذا الدليل لا يرقى إلى مستوى البرهان العقلى أو اليقين لما يحتوى من تناقضات واختلافات .. وهذه التناقضات عند ابن رشد تتعلق بكيفية ايجاد الصلة بين ثلاثة أمور هى :

---

[1] لمن يريد المزيد فى ذلك فليرجع إلى المصدر السابق ص ٤٨ إلى ص ٥٩ .

[2] كذلك د. عاطف العراقى المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٥٢ إلى ص ٧٢ ط دار المعارف ١٩٨٠ .

الإرادة والفعل المتعلق بالمفعول ويقول ابن رشد : وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من ان الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنح ولا مخلص من الشك لان الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول ، فإذا كان المفعول حادثا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا ، وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حادثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم أما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور هي :-

أما إرادة حادثة وفعل حادث - وأما فعل حادث واردة قديمة وأما فعل قديم واردة قديمة - والحادث ليس يمكن ان يكون عن فعل قديم بلا واسطة - ان سلمنا لهم انه يوجد عن ارادة قديمة - ووضع الارادة هي نفسها الفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل ، وهو كفر من مفعول بلا فاعل . فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة . والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضا فهذه الارادة القديمة يجب ان تتعلق بعدم الحادث دهرا لا نهاية له ، إذا كان الحادث معدوما دهرا لا نهاية له وما لا نهاية له لا ينقضي ، فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضي دهرا له ، وذلك ممتنع . وهذا بعينه برهان المتكلمين الذى اعتمدوه في حدوث دورات الفلك وأيضا فان الإرادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لابد أن يحدث فيها وقت إيجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت [1] هكذا إلى أخر ما هنالك من التشعيب أو الشكوك العويصة التي يفترضها ابن رشد في الأدلة الكلامية

[1] ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٤٨ - ص ٤٩

أو الجدلية [1] يضاف إلى ذلك أن ابن رشد نقد نظرية المتكلمين فى الجوهر الفرد ، وشكك فى قيمتها البرهانية أو العقلية فى إثبات حدوث الأجسام والعالم ولا نريد أن نسترد أكثر من ذلك فيكفى الإشارة والتنبيه فقط [2].

ولكن ما هو الهدف الذى يسعى اليه ابن رشد من تحليل ونقد الادلة الكلامية والجدلية فى حدوث العالم واثبات وجود الله تعالى ؟

أولا :- أن الوليد ابن رشد يصعد بالبرهان العقلى إلى أقصى مداه ويستنكر ما عداه من أدلة أخرى جدلية أو تقليدية والمتعارف عليها عند الجمهور والعوام وان شئنا القول الأدلة الظاهرية مع إيمانه العميق بالنقل أو السمع .

ثانيا :- ان الوليد ابن رشد يشايع الأدلة الفلسفية ومقولاتها وبصفة خاصة الفلسفة الأرسطية ، والذى يلاحظه كثير من الباحثين فى فلسفة ابن رشد أنه يقلد أرسطو فى كل ما يذهب إليه من أدلة إيمانا منه بأنها فلسفة الحكمة والبرهان واليقين المطلق وان كان هذا قد أوقع ابن رشد فى خطأ جسيم وهو انه على الرغم من دعوته إلى التجديد والنقد القائم على التحليل إلا انه ساير أرسطو فى أدلته ونظرياته الفلسفية فى الوجود الطبيعى و الميتافيزيقية ٠٠٠٠٠٠ الخ .

---

(1) للمزيد راجع المصدر السابق ص ٤٩ وما بعدها

(2) المصدر السابق ص ٥٠ وما بعدها

ثالثا :- لما كان لعلماء أصول الدين (أو المتكلمون) من أثر عميق فى مجال الدفاع عن العقيدة الاسلامية وأصولها ضد تيارات الالحاد والتشكيك من قبل الفلسفة الغنوصية الشرقية واليونانية الغربية الأمر الذى أثر فى نفوس جمهور المسلمين مما جعلهم يضربون صفحا عن الفلسفة وينظرون إلى المشتغلين بها نظرة ازدراء ، كان على ابن رشد ان يدافع عن الفلسفة ويحاول بعثها من جديد على اصول اسلامية عن طريق التأويل أو التوفيق بين الدين والفلسفة وكذلك تحليل الادلة الكلامية ومحاولة إظهار بعض الاختلافات فيها حتى يشكك الناس فى قيمتها وأهميتها وقد اغفل حقيقة هامة وهى أن لكل عصر من العصور ولكل بيئة سمات وخصائص وظروف فكرية ودينية وسياسية واجتماعية وقد سادت عقائد علماء الكلام وأدلتهم ردحا طويلا من الزمان وكان علماء الكلام فى معارك مستمرة ومتواصلة مع التيارات الفلسفية المختلفة وغيرها من التيارات التى تخالف أو تنازع العقيدة الإسلامية مكانتها كالتيارات الفلسفية اليهودية والمسيحية

رابعا :- نحن نتفق فى الرأى الذى يذهب اليه المفكرين الذين ناصروا الفلسفة الرشدية فى العصر الحاضر وفى مصرنا المعاصرة من أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدوم العالم ، كان حريصا على عرض هذا الدليل الذى يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بنقده ،لكى يبين لنا انه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقدوم العالم وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" قد ذهب إلى ان الفلاسفة قد تناقضوا مع انفسهم حين قالوا بقدوم العالم وفى نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله .

ومعنى هذا .. أن ابن رشد كان حريصا على توجيه أكثر من نقد إلى فكرة الحدوث التى يقوم عليها دليل الاشاعرة حتى يبين لنا أنه ليس من الضرورى أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم ، بل بالإمكان أن نقول بالقدوم ومع ذلك تقدم أكثر من دليل على وجود الله تعالى ، وقد فعل ذلك ابن رشد كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بقدوم العالم كالفارابى وابن سينا [1]

ولكن الأدلة التى قدمها ابن رشد لاثبات وجود الله تعالى مع حرصه على القول بقدوم العالم مشايعا فى ذلك ارسطو تختلف عن تلك الادلة التى قال بها فلاسفة المشائية السابقين الفارابى وابن شينا ، اذ ان أدلته كما سنرى بعد ذلك تقوم على : دليل الغائية (أو العناية الإلهية) ودليل الاختراع ، ودليل الحركة . وهذه الأدلة فى رأيى أقرب إلى أدلة الكندى (١٨٥ - ٢٥٦هـ) وعلماء الكلام وأرسطو ، منها إلى أدلة الفلاسفة الإسلاميين المشائيين .

وسوف نرى ذلك بالتفصيل فيما بعد .

خامسا :- ان النقد الذى وجه ابن رشد لنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ والذى اتخذه علماء الكلام من الاشاعرة دليلا حدوث العالم والأشياء ، ليس جديدا بل سبق إلى ذلك أرسطو ، والواقع كما يرى كبار

---

(١) دكتور عاطف العراقى - المنهج النقدى فى فسفة ابن رشد ص ٥٥ . كذلك رجعنا إلى : ابن رشد - تهافت التهافت حـ١ ص ٢٨ وما بعدها ، الغزالى - تهافت الفلاسفة ص ١٢٨ تحقيق دكتور سليمان دنيا حـ١ ط دار المعارف ١٩٨٠م .

المفكرين المعاصرين [1] ان نقد ابن رشد لنظرية الجوهر الفرد لا يخلو من تأثره بفلسفة أستاذه أر سطو فاذا كان ارسطو قد نقد المذهب القائل بالجزء الذى لا يتجزأ فان ابن رشد بالتالي ينتقد هذا المبدأ الذى ذهب إليه المتكلمون .

سادسا :- إذا كان علماء الكلام (والاشاعرة منهم بصفة خاصة) حاولوا واستطاعوا بكل الوسائل الجدلية أو البرهانية والعقلية التدليل على حدوث العالم والأشياء واثبات القدم والأزلية لله تعالى وحده ، اخلاصا منهم لعقيدتهم الدينية واتباعا لمنهج الكتاب والسنة والسلف وحاولوا كذلك تخليص العقائد مما علق بها من شوائب وشذرات شرقية غنوصية أو فلسفية يونانية ، فان الوليد ابن رشد على الرغم من ايمانه العميق بمبادئ عقيدته الإسلامية لكنه أكثر إخلاصا لعقيدته الفلسفية فلم يكتف بإدخال الفلسفة والنظريات الأرسطية فى الإسلام بدعوى التوفيق بين الدين والفلسفة بل حاول هدم الأدلة العقلية التى تتفق مع الأدلة الشرعية عند أئمة علماء الاشاعرة من المتكلمين ، فابن رشد لم يقم بنقد أدلة المتكلمين فى حدوث العالم إلا بناء على اعتقاده بقدوم العالم وازليته من جهة ، كذلك متابعة للفلاسفة اللذين أخذوا بعدد المقولات العشرة من جهة أخرى ، وهذا على العكس من نظرة المتكلمين التى تذهب إلى أن عدد المقولات ثلاثة فقط هى : الجوهر وأعراضه الكيف والآن الذى يتحرك فيه وبهذا اتجه ابن رشد اتجاها ارسطيا إلى حد كبير واستبعد أى تغيير يؤدى إلى إنكار ما توصل اليه الفيلسوف اليونانى أر سطو [2].

---

[1] راجع - المصدر السابق - ص ٥٦ وما بعدها .

[2] نظرنا : المصدر السابق ص ٦١ .

ونحاول ان نتعرف على موقف ابن رشد النقدى من ادله المتكلمين خاصه الاشاعره فى الوحدانية والصفات والتنزيه وغير ذلك باختصار شديد . بل وسوف نكتفى بمجرد الاشارة فقط حتى لا نكرر انفسنا . حيث أننا سوف نتناول منهج ابن رشد فى التأويل فيما بعد ويشمل كل هذه القضايا وتحليله النقدى لأدلة الفرق الأخرى فى ذلك .

ويضاف إلى ذلك أن الأسس التى يستند اليها ابن رشد فى نقده لآراء المتكلمين فى قضية معينة هى تقريبا نفس الأسس التى يستند اليها فى نقده لآرائهم فى سائر القضايا الأخرى . اذ ان الهدف الاساسى والأول عند ابن رشد والذى يوجهه هو اقامة أدلة برهانية عقلية على انقاض سائر الأدلة الأخرى وخاصة الجدلية فنقول : أن الوليد ابن رشد وجه نقده إلى المتكلمين فى اثبات "الوحدانية لله تعالى" فى دليلى (الطبع والممانعة) ففى قوله سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا "تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وان من شيء الا ويسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا "سورة الإسراء" آية (٤٣ ، ٤٤) .

يقول ابن رشد : وأما ما تتكلف الاشعرية من الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية وهو الذى يسمونه دليل الممانعة فشيء ليس يجرى مجرد الأدلة الطبيعية والشرعية . وأما كونه ليس يجرى مجرى الطبع ، فلان ما يقولون فى ذلك ليس برهانا واما كونه لا يجرى مجرى الشرع ، فلأن الجمهور لا يقدرون

يعني فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن أن يقع لهم به اقتناع [1]. وربما كان هدف ابن رشد من نقده لدليل التمانع عند الاشاعرة والذى استنبطوه من قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا "سورة الأنبياء" آية (٢٢) وغيرهما من الآيات الأخرى التى تدل على وجود إله واحد لا شريك له وتنفى تعدد الآلهة . أقول : كان يهدف إلى التدليل على أن ما تحدث عنه الاشاعرة فى هذا الموضوع لا يحتمل تقسيمه إلى أقسام ثلاثة وذلك أنهم قالوا : لو كانا اثنين لا اكثر لجاز أن يختلفا ، وإذا اختلفا ، لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها : أما أن يتم مرادهما جميعا ، واما ان لا يتم مراد واحد منهما ، واما ان يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر ٠٠٠٠٠ ؟ ويقول ابن رشد وان كان يوجد فى كلام أبى المعالى (الجوينى ن عام ٤٧٨هـ) إشارة إلى هذا الذى قلناه وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية هو الدليل الذى تضمنت الآية أن المحال الذى أقضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور فى الآية الكريمة ، فقد زعموا أن دليل الآية هو أكثر من محال واحد إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام . وليس فى الآية تقسيم ، فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق (بالقياس الشرطى المنفصل) ويعرفونه هم فى صناعتهم بدليل السبر والتقسيم ، والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق (بالقياس الشرطى المتصل) وهو غير المنفصل [2]ولا شك أن هذا الدليل الأخير فى رأى

---

[1] ابن رشد - مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٦٦ - ص ٦٧ .

[2] المصدر السابق ص ٦٧ - ص ٦٨ .

ابن رشد أكثر يقينا من القياس المنفصل [١].

ج ـ وفيما يتعلق بفرقة "المعتزلة" فان الوليد ابن رشد أن كان لم يستثنيهم من التحليل والنقد بصفتهم ضمن علماء الكلام إلا انه كما يبدو لنا وكما رأينا من خلال دراسة كتابه "فصل المقال" كان أكثر تعاطفا وثناء عليهم من غيرهم [٢] نظرنا إلى اهتمام مشيختهم بالأدلة العقلية أكثر من غيرهم ، ولكن يبدوا 'بن رشد لم يطلع على معظم مؤلفاتهم سوى افكار بسيطة اذ يقول "وأما المعتزنة فانه لم يصل الينا فى هده الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية [٣].

د : الطائفة الرابعة : الصوفية (يطلق عليهم ابن رشد الباطنية) يذهب ابن رشد ان طريقة الصوفية مقيدة فى مجال العمل والسلوك وأماتته للشهوات التى تفيد المعرفة بذاتها فكما أن الصحة شرط للتعلم ، فانه أماته الشهوات شرط للمعرفة الصادقة ومن هذه الناحية دعا الشرح إلى هذه الطبيعة لأنها تؤدى إلى صدق العمل الصالح وصفائه . ومن هذه الجهة يعترف ابن رشد بالصوفية ،

---

(١) للمزيد راجع الدكتور عاطف العراقى – المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٨٢ وما بعدها .

(٢) نظرنا ابن رشد فصل المقال ص ٣٣ قال "وان كانت المعتزلة فى الأكثر أوثق قولا" .

(٣) ابن رشد . مناهج الأدلة ص ٦٠ كذلك نظرنا (Encyclopaedia of Islam, p , 941) اذ ان ابن رشد عندما يشير إلى المعتز . فانه يرفع من شأنهم ولكنه لم يذكر شيئا عنهم إذا أنه لم يعثر على كتبهم فى أسبانيا .

ولكنه لا يعترف بان طريقتهم مفيدة فى مجال النظر أو التأمل العقلى والاعتبار [1]

يقول ابن رشد "وأما الصوفية فطرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة ، وانما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة على المطلوب ويستندون فى ذلك إلى ظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى "واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شىء عليم" سورة البقرة آية (٢٨٢) وقوله تعالى "واللذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا" سورة العنكبوت آية (٦٩) ونحن نقول أن هذه الطريقة وانما سلمنا بوجودها لأنها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولو كان وجودها بالناس عبثا ، والقرآن الكريم كله انما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن اماتة الشهوات شرطا فى صحة النظر . مثلما تكون الصحة شرطا فى ذلك لان أماته الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها ، وان كانت شرطا فيها كما ان الصحة شرط فى التعلم وان كانت ليست مفيدة له ، ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها فى جملتها حثا أعلى على العمل لا على أنها كافية بنفسها كما ظن القوم [2]ولا شك ان الوليد ابن رشد الفيلسوف العقلانى محق فيما ذهب إليه حيث الطريقان الصوفى والفلسفى لا يلتقيان فى كيفية الوصول إلى يقين المعرفة نظرا لاختلافهما فى المنهج وأساليب النظر والاعتبار ، فالفلسفة تعتمد أولا وقبل كل

[1] Ibid , p , 941

(٢) أبن رشد - نفس المصدر ص ٥٩ - ص ٦٠ .

شيء على النظر العقلي المجرد ، أما التصوف فهو تجربة ذاتية وجدانية يعتمد الفرد فيها على التأمل القلبي والتفكير الذاتي الوجداني فهو استلهام لمشاهدات وجدانية عقب تجربة ذاتية قلبية باطنية . ومن ثم فان الطريق الصوفي لا يهتم بالحس والحواس . ولا بالعقل وادواته تلك الأمور التي هي محل النظر الفلسفي فالصوفية إذن هم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، والمعرفة عندهم نور يقذف في القلب من الله تعالى لمن أحبه ورضى عنه ، فالحالة أو التجربة الصوفية فردية ذاتية كما ذكرنا ، ولذلك فان ابن رشد لم يعترف بذلك لأنه لا يتفق مع المنهج العقلي ولا البرهاني المنطقي .

فاذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفي فانه ظل بعيدا عن التصوف وذلك بتأكيده باستمرار على القول بأنه لا سبيل إلى الاتصال الا بالعلم أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الانسان إلى اقصى قوتها[1] ، هنا نستطيع أن نقول ان الوليد ابن رشد قد تعرف على مناهج الفرق والمذاهب الاسلامية ، وتناولها بالتحليل وذلك تمهيدا منه لوضع منهجه العقلي الفلسفي في تأويل النصوص والقضايا الدينية ، واقامة هذا التأويل على اساس العقل ومحاولة البرهنة على وجود الصلة بين الحكمة والشريعة ... والان نحاول أن نتعرف على موقف ابن رشد من أصول العقيدة ونصوصها من خلال نظرته العقلية البرهانية .

(١) دكتور عاطف العراقي - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢٦٣ .

رابعا :- ابن رشد بين العقل والنقل ومحاولة التقريب بينهما :-

بعد أن تعرفنا على التكوين الفكرى والعلمى والاتجاه الفلسفى عند ابن رشد وكذلك موقفه من المناهج الفكرية عند بعض الفرق الإسلامية التى كان لها تأثير كبير فى عصره وفى العصور السابقة أيضا ، يتضح لنا أن ابن رشد كان يمهد بذلك لكى يضع أصول منهجه العقلى الفلسفى فى مجال الفلسفة الإسلامية وجدير بالذكر أن هناك تشابه منهجى بين ابن رشد والغزالى فقبل أن يقوم بتحليل ونقد الفرق والمذاهب الإسلامية فإنه أحاط عاما بمناهجهم وطرقهم ، ومدى توافقها مع الأدلة البرهانية العقلية فضلا عن تطابقها مع أدلة الشرع

ولعل أهم المواقف الفلسفية وأكثرها ايجابية هو محاولة ابن رشد التوفيق بين أدلة العقل البرهانية وبين الأدلة الشرعية النقلية واثبات أهمية الدليل العقلى البرهانى فى تدعيم أصول العقيدة الإسلامية على الرغم من مشايعته للنظريات الفلسفية الأرسطية على ما عداها من نظريات أخرى .

وإذا كان ذلك كذلك فإننا نود هنا أن نتعرف بدقة على هذا الموقف ومدى توافقه مع الأصول العقائدية الإسلامية وهل كان مخلصا للعقل فقط على عاتق الشريعة ؟ أم أنه أخلص للجانبين معا ؟ كما ذكرنا أن الموقف النقدى كان من أهم مواقف ابن رشد وعلى ذلك فإن ابن رشد كان مخلصا للعقل قدر اخلاصه لعقيدته الدينية بل قد يفوقها فى بعض الأحيان فى بعض القضايا الإيمانية مثل موقفه من مسألة الاختلاف الفلسفى حول العالم أو حدوثه إلى غير ذلك وفيما يرى بعض الباحثين المعاصرين أن هذا المنهج (النقدى) الذى

سار عليه الفيلسوف ابن رشد يعد دعامة رئيسية وأساسية من دعائم مذهبه العقلي ان ابن رشد حين ينتقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي يتعرض لها انما كان يضع نصب عينيه " العقل " والعقل دوما [1] ولعل الدافع من وراء نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين والصوفية والحشوية أو الظاهرية وكذلك الفلاسفة المشائية كالفارابي وابن سينا في نواحي كثيرة ، هو أنه من جانبه أن هذه المذاهب قد انحرفت عن العقل أو أدلته البرهانية في التصور والتصديق .

هذا في تصوري وكذلك الباحثين في فلسفة ابن رشد ، فإن ابن رشد كان يسعى دائما إلى البرهان العقلي ، وتثبيت دعائم أصوله في مجال الفكر الإسلامي . وعلى ذلك فإن ابن رشد يذهب في مستهل تقديمه لكتاب (فصل المقال ....) إلى القول " فان الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمورية ؟ إما على جهة الندب ، وإما على جهة الوجوب[2] .

ولعل ابن رشد بذلك يريد أن يعرف مدى تأييد الشرع لأدلة العقل من أجل التثبيت في العقائد الإيمانية ، ولذلك يحاول بقدر الإمكان التدليل على أن الشرع قد أوجب ضرورة النظر العقلي واستعمال الأدلة البرهانية . فيقول " فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تعالى مثل قوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار

---

[1] راجع في ذلك دكتور عاطف العراقي – المصدر السابق (تصدير عام)

[2] ابن رشد – فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص١٣ (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ط بيروت ١٩٨٢

"سورة الحشر آية(٢) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى او العقلى والشرعى معا .

ومثل قوله تعالى " أولم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شئ " وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات سورة الأعراف آية (٨٥) . وأعلم ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه إبراهيم عليه السلام فقال تعالى " وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض " سورة الأنعام آية (٧٥) . وقال تعالى " ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض " سورة عمران آية (١٩١) إلى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة [1]

ولعل ابن رشد يعتبر سيدنا إبراهيم عليه السلام هو أول من استخدم البرهان العقلى أو النظر والاعتبار بالموجودات .وهذا أمر قد قرره الشرع ودعا اليه وحث على استخدامه . ثم يقول ابن رشد أيضا "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وأن الاعتبار ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه .

وهذا هو القياس ، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى ، وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس . وهو السمى برهانا ويبدأ ابن رشد فى وضع أصول الطريق العقلى البرهانى فيقول : "وإذا كان الشرع قد حث على معرفة

---

[1] المصدر السابق ص ١٤

الله تعالى وموجودا ته بالبرهان كان من الأفضل أو الأمر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان يتقدم:-

أولا : فيعلم البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس المغالطى .

ثانيا : أن يعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس .

ثالثا : أن يتقدم قبل ذلك أيضا أجزاء القياس التى منها تقدمت أعنى المقدمات وأنواعها (١) .

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد يحاول التقريب بين النظر (القياس) الفقهى وبين النظر والاعتبار (القياس) العقلى فى معرفة واستنباط الأحكام الفقهية من النصوص والأدلة الشرعية وكذلك وجوب معرفة الله تعالى بموجوداته ، وهذا فى تصورى نوع من الملائمة بين الأدلة الشرعية وبين الأدلة العقلية البرهانية فيقول "فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر فى الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التى تنزل منزلة الآلات من العمل (يقصد بذلك أصول الطريق البرهانى العقلى كما ذكرنا سابقا) ثم يقول : فانه كما ان الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما فيها قياس ، وما منها ليس قياس ، كذلك يجب على العارف ان يستنبط

(١) المصدر السابق ص ١٤ .

من الامر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه . بل هو أحرى بذلك لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى "فاعتبروا يا أولى الابصار" وجوب معرفة القياس الفقهى ، فبالأحرى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلى .

ويرى ابن رشد ان النظر فى القياس العقلى ليس بدعة بحجة أنه لم يكن فى الصدر الأول إذ النظر فى القياس الفقهى وأنواعه ليس بدعة على اعتبار أنه شئ استنبط بعد الصدر الأول يضاف إلى ذلك أن ابن رشد لا يرى غضاضة فى الاستعانة بما تقدم من أنظار وأقيسة عقلية عند القدماء أو المتقدمين بعص النظر عن المشاركة فى الملة فان الاله التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا فى الملة أو غير المشارك إذا كانت فيها شروط الصحة (1) .

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد فى اكثر من موضع يدعو إلى ضرورة الاستعانة بالأدلة البرهانية عن السابقين أو القدماء إذا كان فيها صوابا وان كان فيها ليس بصواب فانه من الضرورى التنبيه عليه فيقول : "فقد ينبغى ان نضرب بأيدينا فى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان صوابا قبلناه منهم ، وان كان ما فيه ليس بصواب نبهنا عليه ومما يسترعى النظر أن ابن رشد يقترب من أقوال كثير من الأصوليين وبصفة خاصة الإمام الغزالى ،من أن الشريعة إذا كانت داعية إلى النظر الذى يؤدى إلى اليقين ومعرفة الحق فأنه لا تعارض

(1) المصدر السابق ص١٦-ص ١٧

بين العقل والشرع . كذلك فان ابن رشد يرى استعمال التأويل فى حالة غموض الأدلة الشرعية أو استنباط الحقائق من ظواهرها إذا كانت تحتمل ذلك يقول : ابن رشد "واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فأنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له واذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهانى إلى النحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه فى الشرع ، أو عرف به ، فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هنالك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها بالقياس الشرعى ، وان كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا فان كان موافقا فلا قول هنالك ، وان كان مخالفا طلب هنالك تأويله [1] .

واذا كان المذهب العقلى يرى كل شئ له وجود فوجوده بعله معقول ما دام الامر كذلك فمن حقه ان يكون معقولا ، ان لم يكن معقولا بالفعل ، وطبقا لذلك يقال المذهب على متابع المعرفة فى مقابل التجربة[2] فان هذا المفهوم العقلى ليس بعيدا عن مفاهيم ومعطيات الشريعة فقد تنبهت العقل إلى تعقل موجد الوجود والموجودات كلها ، اذ ان نظرة سيدنا إبراهيم فى الوجود كانت نظرة عقلية اعتبارية ، ولكن ليس للعقل القدرة على اكتشاف حقائق ليست معقولة للعقل ، فالعقل إذن يعقل ما هو معقول فقط . فالعقل يعقل الله تعالى لأنه معقول

---

(1) المصدر السابق ص ١٩

(2) دكتور عاطف عراقى – ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٤٢ دار المعارف بمصر ١٩٧٦ م .

أول أسبابه وآياته في الوجود وحكمته في الخلق ولكن لا يستطيع العقل تعقل مكنوناته أو ماهيته تعالى ، كذلك لا يستطيع معرفة الغيبيات والمجردات الا إذا كان هناك مدد خارجي أو تعريف لها من عند الله تعالى ، فالروح مثلا أقر العقل بوجودها ومن ثم فأنه يعقلها بأسبابها ولكن لا يعقل ماهيتها ، كذلك الملائكة . . وسائر الغيبيات الأخرى .

ولذلك فان القول الذى يدهب إلى ان للعقل القدرة على اكتشاف الحقائق الموضوعية وتحصلها بعيدا عن الواقع وبدون مدد خارجي هو ضرب من الوهم والخيال ، ولكن نستطيع القول : أنه إذا كان لدى العقل الإنساني القدرة على تحصيل المعرفة اليقينية فان ذلك يكون نظرا لما يتوفر للعقل من أفكار أولية واضحة ذاتيا تترتب عليها نتائج ضرورية "وإذا كانت التجربة ممكنة ، فأنها لا تكون ممكنة إلا لصاحب عقل يقوم على مبادئ كلية وضرورية" .

فالمعرفة القانونية تكون إذن عن طريق العقل الذى له القدرة على اكتساب العلم وهذا العلم لا يكون الا بادراك الكليات المجردة فتكون وظيفته تجريد المعقولات من المحسوسات واكتشاف العلاقات بينهما [1] اذن فوظيفة العقل هنا هى : القدرة على تجريد المعقولات والوصول إلى المعاني الكلية من المحسوسات الجزئية ومعرفة العلاقات القائمة بينها . اذن فهناك صلة قوية بين مبادئ العقل وبين جزيئات الواقع .

---

[1] المصدر السابق ص ٤٢

ولكن القول الذى يذهب اصحابه بأن العقل البشرى جدير باكتشاف الحقيقة الدينية وتحديدها دون مدد خارق للطبيعة [1] يحتمل عدم ايمان العقل بالمعجزات أو تدخل الاسباب الالهية والفعل الالهى فى الموجودات ، والقول بوجود العلة الضرورية فى الطبيعة وهذا ما لا يرضى عنه الشرع فخوارق الطبيعة مثل عدم احتراق النار لجسد سيدنا ابراهيم عندما القى به فى النار -- تنبيه للعقل على ان هناك قوة كبرى وعله وراء قوى الطبيعة كلها تحرك الوجود وتحكم نظامه وفعله . فالعكس يجوز ان يكون صحيحا ، فالخوارق هى تنبيه للعقل للنظر والتساؤل والبحث والوصول إلى نتائج يقينية أيضا وتكون مطلقة .

من خلال ما سبق نريد أن نصل إلى أن الذين يبالغون فى قدرات العقل ومعرفته اليقينية بعيدا عن معطيات الشريعة قد يجانبهم كثير من الصواب . إذ أن الوليد ابن رشد نفسه والذى يعتبر اكبر الفلاسفة تمسكا وثقة فى المبادئ العقلية لم يمنح العقل قدرة اكبر من إدراك الموجودات بأسبابها . إذن فهناك صلة قوية بين الأسباب والمسببات ووظيفة العقل هو التنبيه واكتشاف ذلك : أى أن هناك أسباب وهناك مسببات ، هناك علة ، وهناك معلول .... وهكذا .

يقول ابن رشد "والعقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل ، وصناعة المنطق تضع وضعا أن هناك أسبابا ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات

---

[1] نفس المصدر السابق ص ٤٣

لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ، ورفع له ، فأنه يلزم ان لا يكون منها شئ معلوم أصلا علما حقيقيا بل إن كان فمظنون ولا يكون هنا برهانا ولا احد اصلا ، وترفع اصناف المحمولات الذاتية التى منها تأتلف البراهين ، ومن يذهب إلى عدم وجود أى علم ضرورى ، يلزمه الا يكون قوله ضروريا" (1) .

ومن المؤكد ان ابن رشد مع ايمانه العميق بأهمية البرهان العقلى ومبادئ العقل الأولية فأنه يحاول تأكيد شرعيته فى العقيدة من خلال استخدام التأويل وهو بذلك يقرب بين الظواهر وبين الدلالات والمعانى الحقيقية التى تحتملها النصوص والشرعية ويمكن التوفيق بينها . فأبن رشد يؤكد على أهمية التأويل فى مجال النظر الدينى للتوفيق بين المعقول والمنقول .

يقول ابن رشد "واذا كان الفقيه يفعل هذا (يقصد التأويل) فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالأحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فأن الفقيه انما عنده قياس ظنى ، والعارف عنده قياس يقينى ، ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه الظاهر (الشرع) أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم . ولا يرتاب فيها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين عند من زاول هذا المعنى وجربه ، فقد قصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول . بل نقول أنه ما من منطوق مخالف

(1) ابن رشد – تهافت التهافت جـ٢ ص ٧٨٥ .

بظاهرة لما أدى اليه البرهان الا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد" [1]

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد يلتمس من الأصوليين وعلماء الكلام الذين هاجمهم في مسائل كثيرة أدلة لتأييد ما يذهب اليه فيقول "لهذا المعنى اجمع المسلمون على أنه ليس يجب ان تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤول منها من غير المتأول ، فالاشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء .... الخ " [2] .

ولا نريد ان نذهب اكثر من ذلك سوى أن نخلص إلى القول ان ابن رشد كان صاحب منهج عقلي برهاني ، حاول التقريب بين نظره الفلسفي وأدلته البرهانية وبين أدلة العقيدة النقلية ، كما أنه دعا إلى ضرورة استخدام البرهان العقلي ومقاومة دعاوى التقليد ، أو الإيمان بالغيبيات دون اليقين منها .

وقد تأثر ابن رشد ببعض الاتجاهات الكلامية على الرغم من حملته الشديدة عليهم ، ونقدهم في أكثر من موضع في مناهجهم وتأويلاتهم في النصوص القرآنية أو القضايا الإلهية والإيمانية .

---

[1] ابن رشد – فصل المقال ص ٢٠

[2] المصدر السابق ص ٢٠ . (قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى) – سورة طه – آية (٥) .

الفصل الثاني

"منهج التأويل عند ابن رشد"

والتوفيق بين الحكمة والشريعة

تمهيد :

لقد اتضح لنا مما سبق ان ابن رشد حاول اثبات شرعية البرهان العقلي والأدلة المنطقية ، كذلك فأنه أكد على التوافق بين الأدلة الشرعية وبين الأدلة العقلية ، وأشار في أكثر من موضع إلى أنه إذا ظهر تعارض في الظواهر فانه يجب تأويلها ، حتى تستقيم مع البرهان العقلي ، وبذلك يتسنى التوفيق بين الجانبين . ولما كان ابن رشد من كبار فلاسفة المغرب العربي في عصره وأكثرهم دقة وعمقا في دراسة أصول الفلسفة اليونانية ، وبصفة خاصة مذهب أر سطو ، فأنه يعتبر في رأى علماء المذاهب وكثير من المفكرين ، من أنصار مذهب أر سطو وفلسفته المشائية ، كذلك من أكبر فلاسفة الإسلام بعد ابن سينا إخلاصا وإعجابا بأرسطو .

وقد وجدنا مدى الثقة العقلية التي يواليها ابن رشد لأراء أر سطو في مجال الوجود والميتافيزيقيا والنفس الانسانية والأخلاق والسياسة بالإضافة إلى المعرفة والمنطق والشعر والخطابة ، وقد حاول ابن رشد أن يقيم بناء دينيا فلسفيا على أصول عقلية برهانية ولذلك حاول التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين أصول الفلسفة وبيم مبادئ الدين وكان للتأويل الفلسفي الدور الكبر في تحقيق ذلك على الرغم من ان هذه المحاولة سبقه اليها فلاسفة المشرق العربي . كالكندي و الفارابي وابن سينا ، الا أن ابن رشد اراد تأصيلها في الفكر الإسلامي متلافيا بعض الأخطاء التي وقع فيها السابقون ولما كان لمنهج التأويل الدور

الفعال فأننا نريد توضيح منهج ابن رشد فى تأويل النصوص والقضايا الدينية الشرعية ثم نقارن بينه وبين غيره من أصحاب الفرق والمذاهب الإسلامية .

ومن الجدير بالذكر أننا حين نذكر التأويل فأنه يتبادر إلى الذهن قضية الصلة بين الفلسفة والدين والتوفيق بينهما ويعتبر ابن رشد خير الممثلين فى ذلك فهو أشار صراحة إلى الاتصال بين الحكمة والشريعة ولا شك أنه كان فى الحقيقة يحاول ان يكون مؤمنا وفيلسوفا يجمع فى نفسه نزعات كثيرة بلا تعارض بينها لأنه كان يعتقد مخلصا أن حقيقة واحدة يمكن أن تعرض على الناس فى صور متباينة [1] .

ولكن كيف استطاع ابن رشد تحقيق هذه الصلة بين الحكمة والشريعة وكيف وضع منهجه فى التأويل لتحقيق أهدافه . ومن هنا .. نحاول أن نوضح ما يقصده بالتأويل ثم طريقته فى التوفيق بين قضايا العقيدة ونظريات الفلسفة .

أولا : معنى التأويل وأهميته عند ابن رشد :-

ذهب ابن رشد فى تعريفه المقصود بالتأويل ودلالته الفنية والاصطلاحية إلى ما ذهب إليه الأصوليون والفقهاء فى التعريف الاصطلاحى للكلمة ومقصودها يقول ابن رشد "معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى

---

[1] دكتور جلال شرف – الله والعلم والإنسان ص ٣٦ ط دار المعارف ١٩٧٥ م .

التجور من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه او لاحقه أو مقارنة . أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[1].

وعلى ذلك فأن التأويل يقصد به صرف الألفاظ عن دلالتها الظاهرية الحقيقية إلى الدلالة العقلية المجازية بشرط أن يلتزم المؤول هنا بشروطه وأهدافه واذا كان علماء الكلام من الأصوليين والفقهاء قد استخدموا التأويل بهذا المعنى وهذه الدلالة فهو من أجل التوفيق بين المعقول والمنقول كذلك فيما يرى ابن رشد أنه إذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالأحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان [2].

وابن رشد يؤمن ايمانا عميقا بأن كل ما يؤدى البرهان اليه يكون صادقا ويقينا ، واذا خالفه ظاهر الشرع فان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . . وهذه القضية في رأى ابن رشد يزداد اليقين بها عند روال هذا المعنى ويقصد من هذا المقصد الجمع بين المعقول والمنقول [3] ويقرر ابن رشد أيضا أن التأويل البرهاني لقضايا ونصوص الشريعة ليس مخالفا لظواهرها " فإذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة التأويل أو يقارب أن يشهد " [4].

---

[1] ابن رشد – فصل المقال – ص١٩ ، ص ٢٠

[2] المصدر السابق ص ٢٠ .

[3] نفس المصدر ص ٢٠ .

[4] نفس المصدر ص ٢٠ .

ولعل ابن رشد يقصد بهذه العبارة ما ذهب اليه من تأويل لبعض النصوص القرآنية التى تتعلق بمسألة الاختلاف حول قدم العالم أو حدوثه ؟ إذ سنجده يحاول مسايره أرسطو والمشائية الإسلامية فى القول بقدم العالم فى البرهنة على وجود الله تعالى ، وأن الحدوث انما يطرأ على الصور والأشكال فقط . ويحاول الاستدلال على ذلك ببعض الآيات القرآنية مثال ذلك ما ورد فى قوله تعالى "وكان عرشه على الماء" سورة هود آية (٧)

ومما سبق يتضح لنا ان ابن رشد يحاول اثبات شرعية التأويل البرهانى وأهميته وضرورته للتوفيق بين المعقول والمنقول ، وعلى ذلك فأن مسألة أو قضية التأويل نالت اهتمام كبار الفلاسفة فى المغرب العربى كما كان لها أثر كبير فى دوائر الفكر الاصولى والفلسفى فى بلاد المشرق العربى .

ولكن ما هى النظرة النقدية التحليلية من جانب ابن رشد لهذه الظاهرة الخطيرة فى محيط الفكر الفلسفى الإسلامى ؟

ثانيا : التحليل الفلسفى النقدى لقضية التأويل عند ابن رشد :-

لقد اهتم الوليد ابن رشد بقضية التأويل فى الفكر الإسلامى . نظرا لما للتأويل من اثر عميق عند المفكرين والأصوليين والفقهاء بل ويعتبر وسيلة فنية ومنهجيه فعاله فى التوفيق بين اليقين البرهانى العقلى وبين الوحى الإلهى المطلق بالإضافة إلى ما للتأويل من إشارات فى النصوص القرآنية .

وعلى ذلك فان ابن رشد باعتباره اكبر فلاسفة الاسلام فى القرن السادس الهجرى كان يجب عليه الاهتمام بهذه القضية فتناولها من ناحية نقدية والمعروف عن الاتجاه المنهجى لابن رشد أنه من خيرة الفلاسفة والمفكرين الذين ابتدعوا المنهج التحليلى النقدى واستخدمه فى مناقشة القضايا الفلسفية والدينية أو الشرعية .

وقد عرضنا فيما سبق لموقفه التحليلى والنقدى لمناهج بعض الفرق والمذاهب الاسلامية وحدد موقفه من هؤلاء وبدقة كاملة ، وان كنا لا نوافق على بعض ما ذهب اليه الا أنه كان مخلصا لعقيدته الفلسفية قدرا خلاصة لعقيدته الدينية واتضح لنا مدى ايمانه المطلق بالبرهان العقلى أو الادلة البرهانية والقياسية فى مقابل إيمان الأصوليين والفقهاء بأدلتهم الجدلية واقيسيتهم الفقهية.

وإذا كان ابن رشد لم يغفل التأويل وأساليبه الفنية فى التوفيق بين الفلاسفة والدين فلذلك نجد إشارات عديدة لموضوع التأويل أثناء قيامه بشرح الكثير من كتب الفيلسوف أر سطو لان إعجابه بالفلسفة اليونانية لابد أن يؤدى إلى ان ينادى بالتأويل حتى يفتح الطريق أمام الفلسفة والتفلسف [1] .

ولا شك ان ما ورد فى كتابه " فصل المقال ... " فيما يتعلق بقضية التأويل إنما يشكل الإطار النظرى للتأويل أما مؤلفاته الأخرى فأنها تعتبر إلى

---

[1] دكتور عاطف العراقى – المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٢٣٦ .

حد كبير عن التطبيقات الفنية للتأويل[1] .

وعلى ذلك فان ابن رشد ينظر إلى التأويل نظرة تحليلية نقدية فيقول ان المسلمين قد اجمعوا على أنه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا نخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا فى المؤول منها من غير المتأول فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهرة .

ثم يذهب إلى استنتاج نتيجة هامة فى "قضية الظاهر والباطن" فى الشرع إذ يرى أن : "اختلاف فطر الناس وتباين مزاجهم فى التصديق من أهم الأسباب ورد الظاهر والباطن فى الشرع كما أن السبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما . و إلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى "هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات ... إلى قوله تعالى ..." والراسخون فى العلم "سورة آل عمران آية (٧) [2] .

ولقد أوضح الوليد بن رشد موقفه النقدى من مسألة خرق الإجماع بالتأويل فأخذ برأى وموقف الإمام الغزالى فى ذلك فقال "فان قال قائل : ان فى الشرع اشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها فهل يجوز أن يؤدى البرهان إلى تأويل ما اجمعوا

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٦ .

(٢) ابن رشد – فصل المقال ص ٢٠ .

على تأويله ؟ قلنا أما لو ثبت الإجماع بطريق يقينى لم يصح ، وان كان الإجماع فيها ضمنيا فقد يصح ولذلك قال ابو حامد (الغزالى) وأبو المعالى (الجوينى) وغيرهما من أئمة النظر : أنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع فى التأويل فى أمثال هذه الأشياء [1] .

ويفرق ابن رشد فى مسألة الإجماع بين النظريات والتطبيقات العلميه ويقرر أنه لا يمكن الاجماع فى الجوانب النظرية فى عصر من العصور الا إذا كان جميع العلماء مجصورين ومعلومين عندنا ويكون قد صح عندنا أنهم متفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن وان العلم بكل مسألة يجب الا يكتم عن احد وأن الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة ، وأما - وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهر وباطنا وأنه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر فهمه مثل ما روى عن البخارى عن على رضى الله عنه قال "حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون ان يكذب الله ورسوله" ؟ ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصور اجتماع منقول الينا عن مسألة من المسائل النظرية ونحن نعلم أنه لا يخلو عصر من العصور من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغى ان يعلم بحقيقتها جميع الناس ؟ وذلك بخلاف ما عرض فى العمليات . فان الناس كلهم يرون افشائها فجميع الناس على السواء ويكتفى بالإجماع فيها بأن تنتشر المسألة فلا

---

[1] المصدر السابق ص ٢ ، ص ٢١

ينقل الينا فيها خلاف فان هذا كافى فى حصول الإجماع فى العمليات بخلاف الامر فى العمليات [1] .

والذى يتضح لنا من خلال النص السابق لابن رشد فيما يتعلق بالاجماع بين الناس والعلماء فى مختلف العصور على مسألة نظرية أو عملية فان ابن رشد يؤكد ان الاجماع فى التأويلات النظرية والقضايا العلمية ليس ميسرا كما لا يجب الافصاح بمثل هذه الأمور للعوام من الناس ، لأن العلماء بالباطن لا يجب ان يحدثوا الناس بما لا يفهمون خوفا من وقوعهم فى الشك أو قد تلتبس عليهم مثل هذه الامور فتؤدى بهم إلى عدم التصديق أما الاجماع فانه يتقرر فى العمليات ، أى فى المسائل الدينية التطبيقية الخاصة بفروع العبارات والشرائع . ولعل من الأهداف الأساسية من تحليل ابن رشد لقضية التأويل فى الفكر الإسلامى هو أن يحاول نفى وصمة الكفر التى أطلقها الإمام الغزالى على فلاسفة المشائية فى قولهم بقدم العالم ، وان الله تعالى لا يعلم الجزيئات ، وفى تأويلهم ما جاء فى حشر الاحساد وأحوال المعاد . وقد ركز بصفة خاصة على مسألة "خرق الاجماع" وحاول التماس أى ادلة من عند الغزالى ليثبت صدق موقفه منهم فقال ابن رشد" قلنا الظاهر من قوله (أى الغزالى) فى ذلك أنه ليس تكفيره اياها فى ذلك قطعا . اذ صرح فى كتاب (التفرقة) ان التكفير يخرق الأجماع فيه احتمال [2] .

---

[1] المصدر السابق ص ٢١ ، ص ٢٢

[2] المصدر السابق – ص ٢٢ .

واذا اتجهنا إلى كتاب "فيصل التفرقة" وتصفحناه نلاحظ أن الغزالي صنف هذا الكتاب خصيصا من أجل التأويل ووضع قانونه وتوضيح رؤيته ومذهبه في مجال التأويل ، وقد نلتقط منه بعض العبارات التى أشار اليها ابن رشد فيما سبق ومن وجهته نظرنا أن الغزالي لم يقصد إلى ما ذهب اليه ابن رشد على الاطلاق بل نجد الغزالي قد صرح أن التأويل إذا تناول أصول العقيدة وأدى ذلك التأويل إلى الاضرار بها ، فان المؤول في ذلك يتعرض للوقوع في الكفر ، لأنه قد ينكر أصلا من أصول الشريعة وتكفير الغزالي للفلاسفة في الامور الثلاثة واضح وصحيح [1] .

وفيما يتعلق بجواز خرق الاجماع الذى اشار اليه ابن رشد ومن أن الغزالي صرح ان التكفير يخرق الاجماع فيه احتمال فان ابن رشد قد أغفل حقيقة هامة كان يشير اليها الغزالي دائما وهى ضرورة التفرقة بين الاصول والقواعد وبين الفروع "وأعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلا الا في مسألة واحدة وهى أن ينكر أصلا دينيا ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالتواتر لكن بعضها تخطئه كما في الفقهيات وفي بعض تبديع كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة ... ويقول في موضع أخر" ولو أنكر ما ثبت بالاجماع فهذا فيه نظر لان معرفة كون الاجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه"

---

[1] راجعنا الغزالي – فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٤٢ تحقيق محمد مصطفى ابو العلا (ضمن مجموعة الرسائل) ط الجندى بدون تاريخ .

أما الاصول وكل ما لم يحتمل التأويل فى نفسه وتواتر نقله ولم يتصوروا ان يقوم برهان على خلافه فمخالفة تكذيب محض ومثاله ما ذكرناه من : حشر الاجساد والجنة والنار واحاطة علم الله تعالى بتفاصيل الامور ، وما يتطرق اليه احتمال التأويل ولو بالمجاز البعيد فننظر فيه إلى البرهان فان كان قاطعا وجب القول به ، ولكن إن كان فى اظهاره مع العوام ضرر لقصور فهم فاظهاره بدعه وإن لم يكن البرهان قطعيا لكن يفيد ظنا غالبا ، وكان مع ذلك لا يعلم ضرورة فى الدين كنفى المعتزلة الرؤية عن الله تعالى ، فهذه بدعة وليس بكفر [1] . واذا تتبعنا تحايل ابن رشد النقدى لهذه القضية لا نجده يذهب بعيدا عما ذهب اليه خصومه من الاشعريه وهو الإمام الغزالى .... فبالإضافة إلى ما قرره ابن رشد فانه يذهب إلى القول" أن ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم . لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون لم تكن عندهم مزية التصديق التى توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم . وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به وهذا انما يحمل على الإيمان الذى يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل ، فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان به لا من قبل البرهان ، فان كل هذا الايمان الذى وصفه الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان ، واذا كان البرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل لأن الله عز وجل قد أخبر ان لها تأويلا هو الحقيقة والبرهان ولا يكون الا على الحقيقة .

---

[1] المصدر السابق ص ١٤٥ – ص ١٤٦ .

وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن ان يتقرر فى التأويلات التى خص الله العلماء بها إجماع مستفيض . وهذا بين نفسه عند من أتصف [1] ويتضح لنا من خلال النص السابق عند ابن رشد أنه يقرر التأويل لأهل البرهان أو الراسخون فى العلم ، وهم الذين خصهم الله تعالى بالآية الكريمة وأن ما عداهم من غير أهل العلم والبرهان فهم أهل الايمان وليسوا من أهل أو الحقيقة . فالحقيقة التى يقصدها ابن هى ما يستخرجها الحكيم أو الفيلسوف من النصوص القرآنية عن طريق التأويل وأهل الحكمة أو العلم هم أهل التأويل أيضا .

ولكن الحقيقة التى يقصدها ابن رشد وكذلك الفلاسفة المشائية تختلف عن الحقيقة التى يقصدها علماء الأصول والفقهاء ، عندما يتأولون النصوص والقضايا الدينية . فالحقيقة التى يقصدها علماء الأصول والفقهاء هى ما تحتويه النصوص الإلهية ومن معانى ودلالات تتفق مع ظاهر الشريعة دون اختلاف أو تناقض ويمكن للعلماء الراسخين فى العلم استنباطها بعقولهم وإفهامهم وأقيستهم الفقهية وتأويلاتهم العقلية والمجازية فيستنبطون أدلة وجود الله تعالى من نصوص القرآن الكريم ، كذلك يثبتون له الصفات كما أثبتها لنفسه ويؤولون ما تشابه منها حتى تستقيم مع ظواهر الشريعة .. وهكذا فى سائر القضايا الأخرى مثل النبوه ..... والوحى الإلهى ، والآخرة وأحوالها . أما الحقيقة التى يقصدها ابن رشد فهى ما توصلت إليها أفهام وعقول الفلاسفة المشائيين ومحاولتهم تأويل القضايا والنصوص طبقا لأدلتهم البرهانية والعقلية والفلسفية ، فما توصل اليه الفلاسفة من براهين وأدلة فلسفية عقلية فيما يتعلق بالوجود الإلهى ووجود العالم ، والمعاد

---

[1] ابن رشد – فصل المقال ص٢٢ ، ص ٢٣ .

وأحوال الآخرة والنبوات والوحى الالهى وغير ذلك هى الحقائق التى يقصدها ابن رشد .

وعلى ذلك نجد ان ابن رشد يتناول المسائل الثلاثة التى كفر فيها الإمام الغزالى الفلاسفة المشائيين بالتحليل محاولا التوفيق بين أدلتها العقلية والأخرى البرهانية ونحاول أن نستعرض هنا تحليل ابن رشد الفلسفى فى المسائل الثلاثة التى كفر الغزالى فيها فلاسفة الإسلام . وهى قولهم بقدم العالم ، وقولهم بأن الله تعالى يعلم الكليات ولا يعلم الجزيئات ، كذلك انكارهم للمعاد أو الحشر والنشر الجسمانى وقولهم بالمعاد الروحانى فقط .

المسألة الأولى :- العلم الإلهى بالكليات وليس الجزيئات :-

يقول ابن رشد "فقد نرى ان أبا حامد (الغزالى) قد غلط على الحكماء المشائيين فيما نسب اليهم من أنهم يقولون أنه تقدس تعالى لا يعلم الجزيئات أصلا بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير متجانس لعلمنا بها ، وذلك ان علمنا معلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه وتعالى بالوجود على مقابل هذا فأنه عله للمعلوم الذى هو الموجود ، فمن شبه العلمين احدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ... وينتهى ابن رشد بعد ان يضرب بعض الامثلة على صدق ما يذهب اليه إلى ان الفلاسفة لا يرون أنه تعالى لا يعلم الجزيئات فقط على النحو الذى نعلمه ، بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضا عن طبيعة الوجود والأمر فى ذلك بالعكس .

ولذلك ما قد ادى اليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن ان يوصف بكلى أو حزئى فلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة أعنى فى تكفيرهم أولا تكفيرهم .

المسألة الثانية : قدم العالم أو حدوثه :-

فان ابن رشد فى تحليله الفلسفى فى تأويل هذه المسألة يناصر أيضا الفلاسفة المشائيين ، ويتضح إخلاصه الكامل والتام لارسطو ومسترشدا بآرائه فى طبيعة الوجود . ويرجع ابن رشد سبب الاختلاف بين المتكلمين من الاشاعرة وبين الحكماء الفلاسفة فى هذه المسألة إلى الاختلاف فيما بينهم فى التسمية وذلك أنهم اتفقوا على ان هنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين فأما الطرف الأول فهو موجود وجد من شئ غيره وعن شئ أغنى وعن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعنى على وجود ه ٠٠ وهذه حال الأجسام التى يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة .

أما الطرف الثانى المقابل : فهو موجود لم يكن من شئ ولا عن شئ ولا تقدمه شئ ولا تقدمه زمان . وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل وموجده الحافظ له سبحانه وتعالى قدره . وأما الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين ، فهو موجود ولم يكن من شئ ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شئ أعنى عن فاعل وهذا العالم بأسره .

هذه هى الصفات الثلاثة للعالم أو الوجود ولكن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم غاية ، فالزمان عندهم شئ مقارن للحركات والأجسام فالمتكلمون يرون أن الزمان الماضى متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته وهذا الوجود الآخر ويحلل ابن رشد مذهب أرسطو فى القدم والسرمدية للعالم فيقول والأمر فيه بين : أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه شبه المحدث سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا ، وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فإن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة والقديم الحقيقى ليس له علة ، وقد تم من سماه محدثا أزليا ، وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضى [1] .

والواضح من خلال تحليل ابن رشد فى تأويل مسألة الاختلاف حول قدم العالم أو حدوثه يحاول ان يقف موقفا وسطا بين الطرفين المتقابلين فهو يريد ان يوافق بين الجانبين فلا يريد ان يقول بقدم العالم على الحقيقة لان معنى ذلك نفى العلة فى وجوده ولا يريد ان يقول بحدوثه لان ذلك يعنى عدم تعلقه بعلته بالضرورة اذ انه يؤمن بارتباط المعلول بعلته بالضرورة (مساوقته لعلته كما ذهب إلى ذلك ارسطو لان عدم وجود القول بذلك يؤدى إلى عدة محاولات كثيرة لا داعى لذكرها) .

[1] المصدر السابق ص ٢٣ ، ص ٢٤ ، ص ٢٥

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد يحاول التقريب بين أراء المتكلمين والحكماء في هذه المسألة كذلك يستدل ببعض الآيات والنصوص القرآنية التي تدل على قدم نفس الوجود والزمان من الطرفين .... الماضي والحاضر .

يقول ابن رشد "وهذا كله مع ان هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن ايجاد العالم ان صورته محدثه بالحقيقة ، وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني منقطع وذلك أن قوله تعالى "وهو الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء" سورة هود آية (٧) . وتأويل هذه الآية عند ابن رشد طبقا لمذهبه في قدم العالم : أنه يقتضي ظاهر الآية الكريمة "أن وجودا قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان . أعني المقترن بصورة هذا الوجود والذى هو عدد حركة الفلك" .

وقوله تعالى "يوم تبدل الارض غير الارض والسموات" سورة ابراهيم آية (٤٨) يقتضي أيضا بظاهر وجودا ثانيا ، بعد هذا الوجود ، وقوله تعالى "ثم استوى إلى السماء وهي دخان " سورة فصلت آية (١١) يقتضي بظاهر ان السموات خلقت من شئ وقد انتقد ابن رشد موقف علماء الكلام من ظاهر الشرع حيث اعتبرهم في هذه المسألة ليسوا على ظاهرة بل متأولون ، فأنه ليس في الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصا ابدا فكيف يتصور

في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه والظاهر الذى قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء [1].

والواضح مدى ايمان ابن رشد بفكرة قدم العالم الفلسفية مشايعا ومقلدا في ذلك استاذه ارسطو وينتقد ادلة المتكلمين وعلماء أصول الدين في إثبات حدوثه بالأدلة العقلية والشرعية . ولكن المتكلمين لم يثبتوا للعدم وجودا ، بل قالوا أنه محض أى ليس موجود ، ولم يشيروا إلى وجود الله تعالى مع العدم فالعدم ليس موجود والله تعالى موجود ، فالله تعالى ليس بعدم ، ومن ناحية أخرى فان معظم الآيات القرآنية وكذلك الأحاديث القدسية والنبوية الشريفة تشير إلى خلق الله تعالى للوجود والاشياء والعالم قال تعالى "بديع السموات والارض واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون" سورة البقرة آية (١١٧) . أما ما ورد من ظواهر الشرع من آيات تتعلق بقدم اشياء العالم التى خلق منها أو أشياء أخرى فليس معنى ذلك تساوى قدم المادة مع ازلية الوجود الالهى . فالله تعالى متقدم على كل الاشياء وكل زمان لأنه الاول والاخر ، الظاهر والباطن ، كذلك فان الزمان متقدم على المادة ليس معنى ذلك أنه قديم مع الله تعالى . فلله وحده تعالى القدم والبقاء الابدى السرمدى والله تعالى بهذه الآيات الكريمة يريد تقريب معانى الخلق تطور مراحله إلى عباده من الناس حتى تستوعبها أفهامهم فيزدادوا ايمانا به تعالى ، فالله تعالى متقدم على كل شئ مهما تصوره البشر ، ولا يمكن قياس ايام الله تعالى وازمانه بأيامنا الارضية وأزماننا .

---

[1] المصدر السابق ص ٢٥ ، ص ٢٦ .

كذلك لا يعنى تقدم اشياء العالم على وجوده وصورته أنها قديمة وتساير علتها التى أوجدتها كما تصور الفلاسفة وار سطو من ضرورة مسايرة المعلول لعلته فالله تعالى قادرا على إيجاد الأشياء من لا وجود ، ولله تعالى القدرة المطلقة فى ذلك ولا يجب ان نربط بين علل الأشياء ومعلولاتها فى حياتنا الارضية أو فى العالم وبين صلة الله تعالى بالعالم والوجود ، فهناك فارق بين الوجود الإلهى تعالى والقدرة المطلقة وبين الوجود الخارجى .

المسألة الثالثة :- صفة المعاد الأخروى جسمانى أم روحانى :-

يذهب ابن رشد فى تحليل هذه المسألة بين أهل البرهان و أهل الجدل فيقول " أن هذه المسالة الامر فيها بين : أنها من الصنف المختلف فيه وذلك أنا نرى قوما ينسبون أنفسهم إلى البرهان يقولون : أن الواجب حملها على ظاهرها إذ كان ليس هناك برهان يؤدى إلى استحالة الظاهر فيها - وهذه الطريقة الاشعرية وقوم آخرين ممن يتعاطى البرهان يتأولونها ، وهؤلاء يختلفون فى تأويلها اختلافا كبيرا وفى هذا الصنف هو ابو حامد الغزالى ، وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها المتأولين ، كما يفعل ابو حامد فى بعض كتبه ويقرر ابن رشد أن المخطئ فى هذه المسالة من العلماء معذورون والمصيب مشكور ، وذلك إذا اعترف بالوجود و تأول على نحو من أنحاء التأويل ، أعنى صفة المعاد لا فى وجوده إذا كان التأويل لا يؤدى إلى نفس الوجود ، وإنما كان جحد الوجود فى هذه كفرا لأنه فى أصل من أصول الشريعة وهو ما يقع التصديق به فى الطرق الثلاث (يقصد بالطرق الثلاث هنا : طريقة اهل الظاهر

من اصحاب الادلة الخطابية وطريقة أهل الكلام من اصحاب الادلة الجدلية وأصحاب الأدلة البرهانية - الحكماء).

ويقول ابن رشد : وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على الظاهر وتأويلها فى حقه كفر لأنه يؤدى إلى الكفر [1]. والواضح ان موقف ابن رشد في هذه المسألة يقرر التأويل فى صفة المعاد لأهل البرهان لأنهم القادرين على التأويل وفهم مراد النصوص فيها أما ما عداهم فان تأويلهم أو افشاء التأويل أمامهم يؤدى إلى الكفر أو قد يؤدى إلى انكار المعاد.

يضاف إلى ذلك ان ابن رشد يقرر من ناحية أخرى أن التأويل الذى يؤدى إلى ابطال المعاد يعتبر كفر لأنه يؤدى إلى ابطال أصل من أصول الشريعة.

والخلاصة التى نستنتجها من تحليل ابن رشد النقدى للتأويل كقضية شغلت عقول العلماء والباحثين هو أنه : يقرر ما ذهب اليه الفلاسفة من أهل البرهان والحكمة فى تأويل ظواهر الشريعة وقضاياها بشرط أن لا يتطرق هذا التأويل إلى عوام الناس أو أهل الظاهر، لأن اطلاعهم على ذلك قد يضر بعقولهم وايمانهم ويؤدى بهم إلى الإنكار أو إلى الكفر.

يضاف إلى ذلك ان ابن رشد يهاجم أدلة علماء الكلام وعلماء أصول الفقه، ويرى أنها أدلة ليست برهانية وقاصرة عن الوصول إلى الحقائق

---

[1] نفس المصدر السابق ص ٢٩ .

المقصورة من الشريعة كذلك فأنهم قد أذاعوا بعض ما تأولوه عن العامة من الناس ما يؤدى إلى الأضرار بعقائدهم .

ومن ناحية أخرى فأن ابن رشد يؤكد على عدم التصرف في النصوص والقضايا الدينية بالتأويل بما يؤدى إلى انكارها أو ابطال أصل من الأصول الشرعية ، وذلك كفر صريح . واذا كان ذلك كذله فلا شك أن الوليد بن رشد قد حدد موقفه من ظواهر الشريعة ، وقصر الاجتهاد البرهاني والتأويل على دائرة واحدة حيث رأى فيها منتهى اليقين والحقيقة .

وهذا ما نريد بحثه واظهار موقف ابن رشد الصريح فيه وكيف استطاع تحديد دائرة التصديق بأمور الشريعة ؟

ثالثا : ظواهر الشريعة في ضوء طرق التصور والتصديق عند ابن رشد :-

ابن رشد فيلسوف أولا وقبل كل شئ يضع البرهان العقلي في مقدمة الادلة الظاهرية والجدلية واذا كان لا يريد ان يقف عند ظاهر الآيات ويلجأ إلى التأويل فان هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطابي وذلك حتى يصل إلى البرهان والذى يقوم على العقل . كذلك كان ابن رشد حريصا كل الحرص على نقد موقف الذين يريدون الوقوف عند ظاهر الآيات حيث يحرمون التأويل ، ولا شك ان نقد ابن رشد لاصحاب الظواهر من الحشوية والجدليين من علماء الكلام يعد تابعا من ايمانه بالعقل وانه يرى أن الفيلسوف لا يصح من

جانبه الوقوف عند ظاهر الآية بل واجبه تأويلها وهو بذلك يدعو إلى ضرورة النظر في الموجودات بعقولنا اذ أن البرهان يقوم أساسا على العقل [1] .

واذا كان لنا ان نقف على مواقف ابن رشد من ظواهر الشريعة وطرق التصور والتصديق الصحيحة فأننا نكون بصدد استخلاص أهم النتائج التى توصل اليها فى منهجه التحليلى النقدى فى أصول المناهج الاسلامية فى التأويل .

وفيما يتعلق بموقف ابن رشد من ظواهر الشريعة ، فأنه لا يبعد كثيرا عن موقف الفلاسفة واخوان الصفاء وكذلك بعض الصوفية والباطنية من الشيعة وان . اختلفت الانظار بينهم اذ أن هذه الفرق والمذاهب الفلسفية والصوفية والباطنية يتفقون على ان الظواهر هى "القشور" واما الباطن فهو "اللب" وأن لكل ظاهر باطنا ، ولكل تنزيل تأويلا وهذا الباطن ، أو هذا التأويل المستنبط من الآيات والنصوص الظاهرة هو المعبر عن الحقيقة المرادة والمقصودة .

وأما ابن رشد فأنه يفترض أن ما حدث به الشرع من أمور ظاهرية هى عبارة عن امثال مضروبة لممثولات باطنية أو معانى لا تتجلى معرفتها الا لأهل البرهان أو الحكمة يقول ابن رشد "وأما الاشياء التى لخفائها لا تعلم الا بالبرهان أو الحكمة فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ، أما من قبل فطرهم واما من قبل عادتهم . وأما من قبل عدمهم اسباب التعلم بأن ضرب

---

(1) دكتور عاطف العراقى – المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٢٣٨ .

لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الامثال ، إذا كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالادلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية . وهذا هو السبب في ان انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن ، فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي تتجلى لأهل البرهان [1] .

وعلى ذلك فان أهل البرهان هم الذين يعلمون بتأويل هذه الظواهر والامثال المضروبة في الشريعة وأن العوام من الناس عليهم الوقوف عند حد هذه الامثال والظواهر . وينتهي ابن رشد لكي يوضح طرق التصديق الثلاث وهي الطرق التي لا يخرج احد من الخلق أو الناس عن نطاقها في التصديق بأصول الشريعة ومبادئها ولذلك فانه رأيي "أن الخطأ إذا وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر ، وان وقع بعد المبادئ فهو خدعة ، وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تقضي جميع اصناف طرق الدلائل إلى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع وهذا مثل "الاقرار بالله تبارك وتعالى – والاقرار بالنبوات – والاقرار بالسعادة الاخروية والشقاء الاخروي" وذلك ان هذه الاصول الثلاثة تؤدي اليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعدى احد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته ، وابن رشد يعني بذلك : الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية .

---

(1) ابن رشد – فصل المقال – ص ٢٧ .

ويرى ابن رشد ان الجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر . معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلة عن التعرض إلى معرفة دليلها ، لأنه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل التصديق بالبرهان ، وان كان من أهل الجدل فبالجدل ، وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة .

ولذلك قال صلى الله عليه وسلم "أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويومنوا بى" يريد باى طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاثة [1] . ويقرر ابن رشد ضرورة التمسك بالظواهر الشرعية فيما يتعلق بالأصول والمبادئ الدينية ويكفر كل تأويل يؤدى إلى الاخلال بالأصول والمبادئ أو نفيها أو عدم الايمان بحدوثها ووجودها مثال ذلك ما يتعلق بالامور فى الحياة الآخرة مثل حقيقة البعث والسعادة أو الشقاء الاخروى .

يقول ابن رشد "اذا علمنا الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم تحتج ان نضرب له امثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان فى الاصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وأنه انما يقصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض فى ابدانهم وحواسهم وأنها حيلة وأنه لا غاية للأنسان الا وجوده المحسوس فقط [2].

والواقع ان ابن رشد فى تحليله لمناهج الفرق والمذاهب فأنه يقرر لأهل الادلة الخطابية من الجمهور ضرورة التمسك بالظواهر الشرعية حتى لا

---

[1] المصدر السابق ص ٢٧ .

[2] المصدر السابق ص ٢٨ .

يتطرق اليهم ما لا تستطيع عقولهم فهمه ومعرفته اذ أنهم لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه ، فيعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا الى شئ متخيل كذلك يدخل في نطاق هؤلاء ، الذين لديهم قليل من النظر ، وذلك بإنكار الجسمية ... وهكذا أما أهل البرهان فأنهم المختصون بالتأويل وادراك المعاني والافهام . وان وقوفهم عند حد الظاهرة في حقهم كفر .

ويقول ابن رشد في ذلك هذا النص "واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة ، وههنا ايضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأوله وحملهم اياه على ظاهرة كفر ، وتأويل غير اهل البرهان واخراجه عن ظاهر كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف (آية الاستواء [1] ، وحديث النزول [2] . ولذلك قال عليه السلام في السوداء اذ اخبرته ان الله في السماء "اعتقها فأنها مؤمنة [3] . واذ كانت ليست من أهل البرهان ، والسبب في ذلك ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعني أنهم لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه ، يعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس متشوقا إلى شئ متخيل ، ويدخل ايضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا لكان وهم الذين شذوا على رتبة الصنف الاول قليلا في النظر بانكار اعتقاد الجسمية

---

[1] (قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى) سورة طه آية (٥) .

[2] جاء في الصحيحين (البخارى – كتاب الدعاء) ومسلم (كتاب الدعاء) . عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل ، فيقول من يدعونى فأستجب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ ومن يستغفرنى فأغفر له ؟ .

[3] راجع فى ذلك ايضا – كتاب البخارى – الصحيح ، وصحيح مسلم .

ولذلك كان الجـواب فـى المقال هـذه أنها مـن المتشابه وان الوقـوف فـى قولـه تعالى "وما يعلم تأويله الا الله" سورة آل عمران آية (٧) واجب .

وأهل البرهان مع انهم يجمعـون فـى هـذا الصنف أنـه مـن المـؤول فقـد يختلفون فى تأويله وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان [١] . ثم يشير ابن رشد إلى الصف الثالث من الشرع المتردد بين هذين الصنفين (يقصد الظاهر من التنزيل والتأويل بالبرهان) ويقع فيه شك فيلحقه قـوم ممـن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا يجور حمله علـى الظاهر للعلماء (يقصد بهؤلاء المتصوفة اصحاب منهج الباطن) ... وذلك لمواصلة هذا الصنف واشتباهه ، والمخطئ فـى هذا معذور أعنى من العلماء [٢] .

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد يضع ما جاء فى صفات المعاد وأحواله فى هذا الإطار الثالث ، لأنها من الصنف المختلف فيه [٣] وقد شرحنا ذلك فيما سبق وأوضحناه المقصود به . هذا هو موقف الفيلسوف ابن رشد من ظواهر الشرع فـى ضوء ما حدده مـن طـرق ثلاثـة للتصديـق عنـد الفـرق والمذاهـب الإسلامية .

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد على الرغم من أنه يدين لأهل البرهان تأويل النصوص والظواهر الشرعية الا أنه لا يجيز إذاعة هذه التأويلات أو وضعها

---

(١) ابن رشد – فصل المقال – ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر – ص ٢٩ .

(٣) المصدر السابق .

فى متناول العوام مـن الناس من أصحاب الأدلة الخطابية . كذلك فأنه يعيب على الجدليين من علماء الكلام ذلك ، بصفة خاصة الإمام يقول ابن رشد "لا يجب ان تثبت التأويلات الا فى كتب البراهين لأنها إذا كانت فى كتب البراهين لم يصل إليها الا من هو من أهل البرهان . واما إذا ثبت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة ، ثم يضيف إلى ذلك ان الذى يجب على أئمة المسلمين ، أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها ، ولكن ابن رشد لا يصد عن مطالعة كتب البرهان مطلقا بل يشير إلى أنه يجب النظر فيها من جانب أهل البرهان فقط لأنهم من أهل النظرة الفائقة ويرى أن الخطأ الذى يقع فيه اكثر الناس فى البرهان إنما يأتى من عدم الفضيلة العلمية أو القراءة على غير معلم ، ثم يقول ابن رشد فى نهاية تحليله لهذه القضية : فهذا ما رأينا ان نثبته فى هذا الجنس من النظر ، أعنى التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل فى الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسألة التى ذكرناها لما استخرنا ان نكتب فى ذلك حرفا ، ولا ان نعتذر فى ذلك لأهل التأويل بعذر لأن شأن هذه المسألة ان تذكر فى كتب البرهان والله الهادى والموفق للصواب [1].

هذا هو موقف الفيلسوف المغربى ابن رشد من ظواهر الشريعة ، ونظرا لأهمية هذه القضية فى مجال الفكر الاسلامى فان ابن رشد يضع قواعد وأصول لطرق التصور والتصديق بحيث إذا التزم كل باحث أو عالم فى مجال الفكر

[1] ابن رشد – المصدر السابق ص ٣٠ ، ص ٣١ .

الإسلامى يكون فى مأمن من الوقوع فى الخطأ أو الانحراف عن مقصود العقيدة الإسلامية وأصولها .

ولا جدال فى ان ابن رشد لم يغض النظر عن معالجة هذه القضية الخطيرة كما ذكرنا فيما سبق . وهى الاختلاف حول طريقة التأويل بين الفرق والمذاهب الإسلامية .

رابعا : أدلة التصور والتصديق من خلال منهج التأويل عند ابن رشد :-

إذا كان ابن رشد قد أشار إلى ضرورة تمسك الجمهور بأدلة الشرع الظاهرية وأجاز التأويل لأصحاب الأدلة البرهانية ـ ـ ـ الفلاسفة وأهل الحكمة وأدلة الجدليين من الأصوليين ورأى أنها أدلة ظنية لا تبلغ ولا ترقى إلى مستوى اليقين البرهانى ، فأنه تناول هذه الأدلة بالتحليل وحدد لكل منها مجاله الخاص به ، وأوضح القضايا والأمور التى يجوز فيها التأويل دون غيرها مما لا تحتمل التأويل .

ومنذ البداية وكما ذكرنا من قبل فى مناسبات كثيرة أن ابن رشد ينظر إلى اصول الشريعة نظرة الفيلسوف ويدور فى كل ذلك حول فكرة أساسية وهى مدى تحقيق الصلة بين العقل والنقل والتوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين .

وقبل ان يتناول ابن رشد تحليله الفلسفى للأدلة التصديقية فأنه يقسم المقصود من الشرع إلى قسمين اساسين هما : العلم الحق والعمل الحق ويحدد لكل قسم اختصاصه .

فيقول "ان المقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق"

والعلم الحق : هو معرفة الله تعالى ... وسائر الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة الاخروية والشقاء الاخروى .

أما العمل الحق : فهو امتثال الافعال التى تفيد السعادة وتجنب الافعال التى تفيد الشقاء .. والمعرفة بهذه الافعال هى التى تتسمى العلم العملى ، وهذا العلم ينقسم إلى افعال ظاهرية بدنية والعلم بهذه هو الذى يسمى بالفقه ، كذلك أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر ... وغير ذلك من الاخلاق التى دعا اليها أو نهى عنها الشرع [1].

وبذلك فأن ابن رشد قد حدد لكل فرع من فروع الشرع جوانبه الاساسية فالعلم الحق المقصود به معرفة الله تعالى وما أخبر عنه من الموجودات الشريفة كالملائكة والعوالم الروحانية ، وأحوال الحياة الآخرة ، بما فيها من نعيم وثواب أو عقاب وشقاء . أما العمل الحق : فهو الخاص بعلوم الفقه (أى العلوم العملية التطبيقية) كذلك علوم الصوفية . أو السلوك الاخلاقى .

---

[1] المصدر السابق ص ٣١ .

وبعد ان حدد ابن رشد طرق التعليم الشرعى : العلم الحق ، والعمل الحق فأن التعليم يحدده ابن رشد فى نطاقين أساسين هما : "التصور ، والتصديق " . والشرع يشتمل على أنحاء هذين النطاقين . اذ يقول "لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق كان التعليم صنفيه : تصورا وتصديقا ويحدد طرق التصديق : ثلاثة هى البرهانية ، والجدلية ، والخطابية ، أما التصور اثنتان هى : اما الشىء نفسه ن وأما مثاله . ولما كان مقصود الشرع هو تعليم الناس حميعا فانه وجب على الشرع ان يشتمل على انحاء التصديق والتصور [1] .

وربما يقصد ابن رشد بطرق التصور التى ذكرها : أما الشىء نفسه أى تقرير الشىء فى ذاته بما هو واقع بالفعل دون تأويله ...... مثل السموات والارض والقمر وما ورد من أخبار ونصوص قرآنية تتعلق بعرش الله تعالى والكرسى ... وهكذا وجب على الجمهور اقرارها . اما مثاله ... ربما يقصد بهذا ما يمكن ان يتطرق اليه التأويل . من أمثلة مضروبة لمثولات باطنية أو مجازية .. مثلما ورد من اخبار الحياة الآخرة وصفاتها ، وحقيقة البعث ... بالروح أو الحد أم الاثنين معا كذلك وقوع الثواب أو العقاب وكيفيته ... وغير ذلك .

ولكن ابن رشد يقرر على ان مقصود الشرع وعنايته بالجمهور وتعليم الجميع لذلك " كانت أكثر الطرق المصرح بها فى الشريعة هى الطرق المشتركة للأكثر فى وقوع التصور والتصديق . يقصد بذلك طرق التصور والتصديق

---

[1] المصدر السابق ص ٣١ .

الخطابية والجدلية ولكن الشرع لم يغفل تنبيه الخـواص للأدلـة البرهانيـة [1] . ويضع ابن رشد اربع قواعد عامة تشمل طرق التصور والتصديق عند الطوائف والفرق الإسلامية ويحدد من خلالها الأمور الشرعية التى تحتمل التأويل عن أهل البرهان وما لا تحتمل عند الجمهور وفى تصورى أن ابن رشد قد تأثر فى وضع هذه القواعد بالمنهج الذى اتبعه الإمام الغزالى فى وضع مراتب التأويل ودرجاته الخمسة ولكن الفرق بين الاثنين ، هو أن الإمام الغزالى كان أكثر وضوحا وتفسيرا فى إيضاح حدود التصديق أو التكذيب من ابن رشد . فابن رشد أكثر غموضا وأشد تمويها ... فبينما نجد الغزالى قد حدد مراتب ودرجات التأويل بألفاظ أو حدود صريحة يعقلها العوام والخواص أعطى لكل درجة مثالا أو عدة امثلة للتوضيح ، الا ان ابن رشد لم يعط مثالا واحدا لتوضيح مقاصده سوى بعض الإشارات القليلة والغامضة مما يصعب على غير المتخصصين المعرفة بها ، وهذا ما يعاب عليه ولكن نريد ان نوضح بقدر الإمكان ماذا يقصد ، ابن رشد بهذه الاصناف أو القواعد فى مجال التصور والتصديق ونقارن بينه وبين ما ورد عند الغزالى بقول ابن رشد "هذه الطرق هى فى الشريعة على اربعة اصناف :-

أحدهما : ان تكون مشتركة خاصة فى الامرين جميعا أعنى ان تكون فى التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية . وهذه المقاييس التى عرض لمقدتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها أن أخذت انفسها دون مثالاتها . وهذا الصنف من الاقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له أو المتأول كافر .

---

[1] المصدر السابق ص ٣٢ .

وفى تصورى ان ابن رشد يقصد بهذا الصنف فى طرق التصور والتصديق هو ما أخبر عنه الشرع من أمـور أو موجـودات أو قضايا شرعية يقينية لا يتطرق اليها الشك أو لا يفيد فيـها التأويل والمتأول لها كـافر لأنـه قد يـؤدى بـه إلى التأويل فيها إلى التكذيب أو الانكار وذلك مثل : وجود الله سبحانه وتعـالى وما أخبر عنه من موجـودات غيبية أو ظاهرية لا يمكـن الشك فـى وجودها وذلك كإخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن العرش والكرسى والسموات السبع وغير ذلك فأنه يجرى على ظاهر كما ورد فـى القرآن الكريم ، ولا يتـأول اذ ان هـذه الموجودات فى أنفسها سواء أدركت أو لم تدرك .

وهذا ما أشار إليه الإمام الغزالى فى كتابه (فيصل التفرقـة) فـى مرتبـة أو درجة (الوجود الذاتى) .

الصنف الثانى : يقول ابن رشد " أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية وتكون النتـائج مثالات للأمـور التـى قصد إنتاجـها وهـذا يتطرق إليه التأويل أعنى لنتائجـه ، وهـذا الصنف ربما يقصد بـه ابـن رشـد ما اخـبر عنـه الشرع من صفات لله تعالى أثبتـها لنفسه ، كذلـك ما اخـبر عنه الرسـول صلـى الله عليه وسلم فى احاديثه من صفات لله تعالى ... ووردت فى صور حسية أو كامثـال .. ومثـل هـذه الاخبـار أو مـا ورد فـى ظـواهر الشـرع مـن أمور تتعلـق بهـا ، يجـب تأويلها وعدم اجرائها علـى ظواهرهـا الحسية أو التشبيهية وذلـك بانزالهـا علـى المعـانى العقليـة فيتلقـى العقـل مجـرد معناهـا دون ان يثبـت صورتـها الحسـية فـى

الخيال أو الحس الخارج . فاليد [1] مثلا لها صورة محسوسة ومتخلية ولها معنى هو حقيقتها وهو القدرة أو النعمة أو الفضل وكذلك القلم [2] فان حقيقته ما تنقش به العلوم .

هذا الصنف قد أشار اليه الامام الغزالى فى مرتبة الوجـود العقلى وهـو[3] ان يكون للشىء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه ، دون ان يثبت صورته فى خيال أو حس . وقد شرح الغزالى هذه المرتبة وهذا الصنف فى كتابه فيصل التفرقة [4] .

الصنف الثالث : يقول ابن رشد "عكس هذا وهو ان تكون النتائج هى الامور التى قصد انتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية . وهذا أيضا لا يتطرق اليه التأويل ، أعنى لنتائجه ، وقد يتطرق لمقدماته . ولعل ابن رشد يقصد بهذا الصنف ما يعلم من أمور الشرع بعلم قريب أنه مثال لشىء ويعلم بعد لماذا هو مثال ، ولا يبحث فى هذا الا الخواص من العلماء ، واعتقد أنه يقصد بذلك الاخبار الواردة فى الأمور الاخروية ووصف الحياة الآخرة من حيث الثواب والعقاب ... وما يجرى فيها من امور حتى فى النصوص الشرعية أوصاف حسية وتشبيهات تمثيلية لها من الحياة الدنيوية . واعتقد أن الأمام الغزالى قد أشار إلى مثل ذلك في مرتبة

---

(1) قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) سورة الفتح . آية (١٠) .

(2) قوله تعالى (نون والقلم وما يسطرون) سورة القلم . آية (١) .

(3) ابن رشد – المصدر السابق – ص ٣٣ .

(4) الإمام الغزالى – فيصل التفرقة ص ١٢٩ – ص ١٣٥ .

الوجوديين الحسي والخيالى . وقد أعطى لذلك أمثلة أولها على المجاز العقلى وأن مثل هذه الأمور التى ورد بشأنها أخبار مثل "تمثيل الموت فى صورة كبش أملح يذبح بين الجنة والنار" (1) . وقول الرسول صلى الله عليه وسلم "عرضت على الجنة فى عرض هذا الحائط .... الخ " .

اذ ان هذه الاخبار تعنى تمثيل للحس صورة ما يحدث أو تمثيل للصورة فى الخيال والغرض هو التفهم بالمثال لا عين الصورة وكل ما يتمثل فى محل الخيال فيتصور ان يتمثل فى محل الابصار .

الصنف الرابع : يقول ابن رشد "أن تكون مقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه ، وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إقرارها على ظاهرها (2) .

وابن رشد يقصد بذلك من معانى الشرع ما ورد من أخبار وفى الظواهر الشرعية من امثلة مضروبة تدل على معانى يمكن استنباطها عن طريق التأويل . وهذا التأويل يختص به العلماء والعلماء الراسخون فى العلم والحكمة ، أما جمهور الناس من الخطابيين فغلبهم الاقرار بظواهرها والايمان به .

---

(1) ذكره البخارى من حديث ابن عنر ، ومسلم من حديث ابى سعيد وراجع كذلك – ابو الفضل العراقى – المغنى عن حمل الاشفار . هامش الأحياء للغز إلى – حـ٤ – ص٥١٨ .

(2) ابن رشد المصدر السابق – ص ٣٣ .

وفيما أرى ان الامام الغزالى قد أشار الى مثل ذلك فى مرتبة الوجود الشبهى وهو ان لا يكون نفس الشئ موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ولكن يكون الوجود شيئا آخر يشبه فى خاصة من خواصه وصفة من صفاته .

وقد أعطى الغزالى بعض الأمثلة لهذا التأويلات فيما ورد من صفات الله تعالى ... مثال ذلك : الغضب ، والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد فى حق الله تعالى ، فان الغضب مثلا حقيقته أنه غليان دم القلب لارادة التشفى وهذا لا ينفك عن نقصان وألم ، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وعقليا وخياليا انزله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كارادة العقاب والأرداة لا تناسب الغضب فى حقيقة ذاته ولكن فى صفة من الصفات وتقاربها وأثر من الآثار يصدر عنها وهو الإيلام [1] .

وهذه اصناف المعانى الموجودة فى الشرع ويرى ابن رشد ان كل ما يتطرق اليه من هذا التأويل لا يدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها فى الوجهين جميعا فى التصور والتصديق حيث ان طباعهم لا تحتمل اكثر من ذلك [2] .

---

(1) الغزالى فيصل التفرقة ص ١٢٩ - ١٣٥ .

(2) ابن رشد - فصل المقال ص ٣٢ - ص ٣٣ .

هذا ... وقد صنف ابن رشد كما اشرنا فى مناسبات سابقة الناس الى ثلاثة اصناف ... من حيث موقفهم من ظواهر الشرع .

الصنف الأول :

ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم (الخطابيون) وهم الجمهور الغالب .

الصنف الثانى :

هو من أهل التأويل الجدلى وهؤلاء (الجدليون)

الصنف الثالث :

هو من أهل التأويل اليقينى ، وهؤلاء (البرهانيون) بالطبع والصناعة أى صناعة الحكمة .

وتأويلات هؤلاء البرهانيون أصحاب الحكمة لا ينبغى أن يصرح بها لأهل الجدل (علماء الكلام) فضلا عن الجمهور . لأنها تكون تأويلات بعيدة عن المعارف المشتركة مما يؤدى الى الكفر . ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد ينبه دائما على عدم التصريح بالتأويل البرهانى لمن هو غير مؤهل لقبوله : لأنه يؤدى بالمؤول الى ابطال الظواهر فى رأى الجمهور واهل الجدل . وقد هاجم الغزالى لتصريحه وافشائه بعض التأويلات الى الجمهور والعامة ... ويرى ان ذلك

ضرورة عليهم أكثر من منفعة بالنسبة لفهمهم وعقولهم [1] كذلك فأنه يرى أن حكمة الشرع هى طلب الصحة للأنفس كما يطلب الطبيب الصحة للأبدان . وهذه الصحة هى ان يطلب لهم التقوى وهذه التقوى هى التى يترتب علها السعادة فى الآخرة وعلى ضدها الشقاء الاخروى .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد كما هاجم أدلة التصور والتصديق عند الظاهريين والحشوية ورأى أن وقوفهم عند الظواهر إنما نتج عن قصورهم فى الفهم والعقل ، فأنه هاجم بشدة أدلة الأصوليين من المعتزلة والاشعرية ورأى أنها لا تصلح لأهل الظاهر من الجمهور الخطابيين كما أنها لا ترقى إلى مستوى الأدلة البرهانية وبذلك تكون أقل صدقا ويقينا ومن الجائز أنها تكون أقرب إلى الظن منها إلى اليقين .

وقد رأى ابن رشد أيضا أن التأويل الصحيح هو الأمانة التى حملها الإنسان وأبى وأشفق منها جميع الموجودات المذكورة فى قوله تعالى "إنا عرضا الأمانة على السموات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوما جهولا " سورة الاحزاب آية (٧٢) . ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب ان يصرح بها فى الشرع للجميع نشأت الفرق الإسلامية حتى كفر بعضها بعضا ، ويدعى يعضهم بعضا وخاصة الفاسدة منها ، فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلها للجمهور ، وكذلك فعلت الاشعرية وإن كانوا أقل تأويلا . فأوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنأن (أى كره) وتباغض وحروب

[1] راجع المصدر السابق ص ٣٢ ، ص ٣٥ .

كما ان تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخـواص فأما الجمهور لكونها غامصة . أو مع الخواص لكونها وجدت ناقصة عن شـرائط البرهـان [1] الخ . ويـرى ابـن رشـد أن كثيرا مـن الأدلـة والأصـول التـى بنـت عليها الاشعرية معارفها هـى سوفسطائية فأنها تجحـد كثير مـن الضروريـات مثـل : ثبـوت الاعـراض ، وتأثـير الاشياء بعضها البعض ووجـود الاسباب الضروريـة للمسببات والصـور الجوهريـة والوسائط .... الخ [2] .

خامسا : منهج التأويل الحق فى رأى ابن رشد :-

لقد حاول الوليد ابن رشد أن يجمع بين نزعته الفلسفية وبين طريقة أهل السلف وهـم العلماء أو الراسخين بأنـه إنمـا أراد بفكرتـه الجمـع بـين الشـريعة والحكمة وأنه يحافظ على منهج أهل السلف الأوائل ويقرره ، ولكنه فـى النهايـة يميل بشدة إلى نزعته الفلسفية وتقرير مذاهب الحكماء فى الشرائع بدعـوى أنـهم أهل البرهان وأن منهجهم يوصل إلى اليقين الـذى أراده الشرع وغابت معانيه عن عقول الآخرين .

يضاف الى ذلك ان بعض العلماء من أهل السلف كابن تيميـة صـرح بـأن ابن رشد إنما نشأ بين الكلابية [3] . ومن هنا فأنه يكون قد تأثر بمذاهبـهم وكذلـك مذاهب الاشاعرة فى بعض نواحيه . وسوف نوضح ذلك فيما بعد .

---

[1] ابن رشد – المصدر السابق ص ٣٥ ، ص ٣٦ .

[2] المصدر السابق ص ٣٦ .

[3] دكتور جلال شرف – الله والعالم والإنسان ص ٣٦ .

ولكن على الرغم من ذلك فأننا نقرر أن ابن رشد كان عقلانيا مخلصا أشد الإخلاص للعقل وأرسطيا مخلصا أشد الاخلاص لأستاذه ارسطو . ولكنه كان ذكيا قوى القريحة يمكن أن يستعين بأدلة الشرع والمتكلمين ليهاجم وينتقد مناهج وأدلة الفلاسفة (الفارابى وابن سينا) ويستعين بأدلة الفلسفة لانتقاد مناهج الأصوليين أو المتكلمين ، وينتقد حين يجد أن ذلك واجبا عليه ويثبت حين لا يجد المفر أو عجز عن حيلة .. وهكذا ولتوضيح ما افترضناه يمكن ان نستعرض بعض أراء ابن رشد النقدية فى هذا المجال .

يقول ابن رشد فان قيل : فاذا لم تكن هذه الطرق التى سلكها الاشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هى الطرق المشتركة التى قصد الشارع لتعليم الجمهور بها ، فأى الطرق هى هذه الطرق فى شريعتنا هذه ؟

قلنا هى الطرق الذى ثبت فى الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة وإذا تؤمل الآمر فيها ظهر أنه ليس يلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور افضل من الطرق المذكورة فيه فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه ، أو أظهر منها للجميع وذلك شئ غير موجود فقد أبطل حكمتها ، وأبطل فعلها المقصود فى إفادة السعادة الانسانية . وذلك ظاهر من حال الصدر الاول ، وحال من أتى بعدهم فان الصدر الأول إنما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى وباستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل لم

ير أن يصرح به ، وأما من أتى بعدهم فأنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وتفرقوا .

ويوصى ابن رشد فى هذا الموقف السلفى بضرورة الرجوع الى الكتاب العزيز لاستنباط الاستدلالات الموجودة فى شئ مما كنا اعتقدناه . والاجتهاد فى النظر الى الظواهر ما أمكن من غير تأويل ، الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه للجميع ، ويرى ابن رشد كذلك ان الأقاويل الموضوعة فى الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت بشبه أن يبلغ نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهرة الا من كان من أهل البرهان [1] .

وينتهى ابن رشد الى أن أهل البرهان هم أهل الصدق فى التأويل والحكمة واليقين ثم يذكر أهمية الأقاويل والأدلة الشرعية وخواصها الاعجازية.

منها : **أولا :** أنه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها .

ثانيا : أنها تقبل النصرة بطبعها إلى ان تنتهى إلى حد لا يقف على التأويل فيها إلا أهل البرهان .

ثالثا : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل وهذا لا يوجد لا فى مذاهب الاشعرية ولا فى مذاهب المعتزلة فتأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هى الحق .

---

[1] ابن رشد – المصدر السابق – ص ٣٨ .

وينتهي الى الإقرار بأن الحكمة هي صاحبة الشريعة وأن الشرع قد نبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة [1].

تعليق ونقد :-

مما سبق يتضح لنا ان الوليد ابن رشد وضع منهجه في التأويل من أجل التوفيق بين الحكمة والشريعة - ولكي يوضح أهمية التأويل البرهاني . قام بتحليل ونقد أدلة الحشوية والظاهرية ورأى أنها لا تصلح الا للعوام ممن قصرت عقولهم عن بلوغ درجة البرهان ، كذلك حلل ونقد أدلة المتكلمين التصديقية ورأى أنها قاصرة ولا ترقى الى مستوى اليقين البرهاني . أما منهج ابن رشد في التأويل والتوفيق بين الفلسفة والدين فأنه قائم على تحليل المبادئ والاصول الدينية في ضوء مفاهيم ونظريات الفلسفة وخاصة الفلسفة الارسطية كذلك تأويل وشرح المصطلحات والمبادئ الدينية بالمصطلحات والالفاظ الفلسفية .

وسوف نوضح تطبيقات هذا المنهج في الفصل القادم .

---

[1] نفس المصدر السابق – ص ٣٨ وما بعدها .

الفصل الثالث

"منهج ابن رشد فى تأويل الالهيات والوجود"

تمهيد :

اتضح لنا مما سبق موقف ابن رشد من ظاهرة الشريعة ومذاهب الفرق الاسلامية كذلك منهجه في التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وهذا المنهج الذى اصطنعه ابن رشد في رأى الباحثين المعاصرين" كان قائما على تأويل الظاهر واللجؤ الى القياس العقلى ونقد موقف المنكرين للنظر العقلى بل وهدمه من أساسه" [1] .

ونريد في هذا الفصل من هذا البحث أن نتعرف على منهج ابن رشد التحليلى في تأويل بعض القضايا الالهية مثل : الاستدلال على وجود الله ووحدانيته وصفاته والتنزيه الالهى ، وما ورد في ذلك من آيات قرآنية . ثم نتعرف على موقفه النقدى من طريقة المتكلمين والمذاهب الاخرى في تأويل هذه القضايا - كذلك نتناول منهج ابن رشد في التأويل الفلسفي للنصوص الآلهة التى أخبرت عن وجود العالم وتكوين الموجودات والعلاقة بين فكرة السببية وحدوث المعجزات وتركيزه وذلك من أجل التعرف على مدى استخدام ابن رشد لمنهج التأويل بما يتفق مع أصول العقيدة .

أولا : التأويل الفلسفى فى الإلهيات :-

أ-وجود الله تعالى ووحدانيته :-

[1] دكتور عاطف العراقى – المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد .

يقول ابن رشد في بداية كتابه فصل المقال "اذا كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من وجهة دلالتها على الصانع ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فأن الشرع يكون قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به" [1] .

ويوجه ابن رشد عنايته الى الدليل الشرعي والدليل العقلي ويرى ضرورة استعمال القياس العقلي والشرعي معا للاستدلال على وجود الله تعالى ومن هنا نستطيع أن نقول أن ابن رشد وجه اهتمامه الفكري والفلسفي الى إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته من خلال النظر العقلي في الموجودات والاستعانة بالأدلة الشرعية أيضا وتأويلها من أجل استنباط دلالتها ومعانيها العقلية في اثبات الوجود والوحدانية الإلهية .

ونود هنا أن نستعرض الأدلة العقلية التي افترضها ابن رشد لأثبات وجود الله تعالى ووحدانيته المطلقة وكيف استطاع تأويل الأدلة الشرعية والنصوص الدينية طبقا للبراهين العقلية في هذا الصدد ونحاول ابراز جوانب الاتفاق أو الاختلاف بينه وبين غيره من المتكلمين أو الفلاسفة وسوف نعتمد في ذلك على ما ورد من نصوص فلسفية لأبن رشد من خلال مؤلفاته في هذه القضايا .

---

[1] ابن رشد – فصل المقال – ص ١٣ ، ص ١٤ .

أ- أدلة وجود الله تعالى عند ابن رشد :-

لا شك ونحن بصدد الكشف عن الأدلة العقلية على وجود الله تعالى عند ابن رشد سوف نجد أنه لم يذهب بعيدا عن أدلة المتكلمين بل يحاول المزج بين أدلة المتكلمين وادلة الفلاسفة فى إطار عقلى فلسفى ، ومن ناحية أخرى يحاول الكشف عن الأفكار الرئيسية فى الآيات القرآنية التى تبين أن الله تعالى موجود ، وأنه واحد لا شريك له وكذلك يحاول تأويل هذه الآيات تأويلا فلسفيا لكى يبين لنا أن مدلول هذه الآيات القرآنية الشريفة يتمق مع ما يراه الفلاسفة .

وأن هذا الاتجاه فى التأويل يمثل الأهداف الأساسية فى فلسفة ابن رشد وهو محاولة من محاولاته الدائبة من أجل فلسفة العقيدة بلسان استاذه أرسطو .

واذا كان يقول أن مدلول هذه الآيات يعد متفقا مع ما يراه الفلاسفة ، فان هذا القول من جانبه يعد نقطة الانطلاق لبيان آراء الاشاعرة فى هذا المجال [1] .

واذا كان ذلك كذلك فأننا سنجد ابن رشد يحاول بكل وسيلة هدم المذاهب الأصولية خاصة الأشعرية لخصومته مع الغزالى ، ولنتناول أدلة ابن رشد لكى نتحقق مما ذهبنا اليه "يقول ابن رشد فى بداية كتاب فصل المقال "اذا كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من

[1] دكتور عاطف العراقى – المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٧٩ .

جهة دلالتها على الصانع ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ، فان الشرع يكون قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به " [1] .

ويوجه ابن رشد عنايته الى الدليل الشرعى والدليل العقلى ويرى ضرورة استعمال القياس العقلى أو العقلى الشرعى معا للاستدلال على وجود الله تعالى ، ومن هنا نستطيع أن نقول أن ابن رشد وجه اهتمامه الفكرى والفلسفى الى اثبات وجود الله تعالى ووحدانيته من خلال النظر العقلى فى الموجودات والاستعانة بالأدلة الشرعية ايضا ، وتأويلها من أجل استنباط دلالتها ومعانيها العقلية فى اثبات الوجود ، والوحدانية الإلهية .

ونود أن نستعرض الأدلة العقلية التى افترضها ابن رشد لأثبات وجود الله تعالى ، ووحدانيته المطلقة وكيف استطاع التأويل الأدلة الشرعية والنصوص الدينية طبقا لبراهينه العقلية فى هذا الصدد ونحاول ابراز جوانب الاتفاق أو الاختلاف بينه وبين غيره من المتكلمين أو الفلاسفة وسوف نعتمد فى ذلك على ما ورد من نصوص فلسفية لابن رشد .

يقول ابن رشد : "الطريقة التى نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين : أحدهما : طريقة

[1] ابن رشد – فصل المقال – ص ١٣ ، ص ١٤ .

الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجلها . وتسمى هذه (دليل العناية) .

الطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جوانب الاشياء والموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد ، والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه (دليل الاختراع) .

ويقصد بذلك ابن رشد أن الدليل الأول (العناية) يفيد أن جميع الموجودات موافقة لوجود الانسان ، وأن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، وليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق ، فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان . كذلك موافقة الازمنة الاربعة له والارض وموافقة كثير من الحيوان والنبات والجماد والجزيئات مثل الأمطار والأنهار والبحار .... الخ .

وتظهر العناية فى أعضاء البدن والحيوان . اذن الموجودات داخله فى هذا الجنس . اذ وجب على من اراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات . وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ووجود السموات ودليل الاختراع يبنى على أن هذه الموجودات مخترعة كما قال تعالى "ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له" سورة الحج آية (٧٣) . فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فتعلم قطعا أن هاهنا موجدا للحياة ومنعما لها . هو الله تبارك وتعالى .

أما السموات فأنها مأمورة لنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة فان كل مخترع له مخترع .

اذا ينتج من هذا ان للموجود فاعلا مخترعا له . وعلى ذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جمع الموجودات لأن من لا يعرف حقيقة الشيئ ، لم يعرف حقيقة الاختراع ، والى هذا أشار القرآن الكريم بقوله تعالى "أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ" سورة الاعراف آية (١٨٥) .

الخلاصة : أن من تتبع معنى الحكمة في موجود ، أعني معرفة السبب الذى من أجله خلق والغاية المقصود به ، كان وقوعه على دليل العناية أتم .

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع [١] .

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد يستنبط من أدلة الشرع النقلية "الآيات" ما يؤيد أدلته العقلية البرهانية على وجود الله تعالى من حيث عنايته واختراعه للموجودات وجميع الأشياء على اختلاف أنواعها وأجناسها . فمن الآيات التى تتضمن دلالة العناية قوله تعالى " ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا ..... الى قوله تعالى وجنات الفافا" . سورة النبأ آية (٦ : ١٦) وفى قوله تعالى "فلينظر الانسان الى طعامه ....." سورة عبس آية (٢٤) . ومن الآيات التى تتضمن دلالة الاختراع مثل قوله تعالى "فلينظر الانسان مم خلق ، خلق من ماء دافق" سورة

---

[١] ابن رشد – مناهج الدلة – ص ٦٠ ، ص ٦١ .

الطارق آية (٥) . ومثل قوله تعالى "أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت" سورة الغاشية آية (١٧) . وتوجد آيات وأدلة شرعية تجمع بين الدليلين ، وهى كثيرة فى القرآن الكريم [١] . وينتهى ابن رشد بعد ذلك الى تقرير ان هاتين الطريقتين فى الاستدلال على وجود الله تعالى هما طريقة الخواص أى العلماء وطريقة الجمهور وانما الاختلاف فى المعرفتين فى التفصيل .

فالجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المنبه على علم الحس . أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان .

ولا شك ان العلماء أو الخواص لا يفضلون الجمهور فى هاتين الطريقتين فى الاستدلال على وجود الله تعالى ومعرفته حق المعرفة ، ولا من قبل التعمق فى معرفة الشيء الواحد نفسه . فحسب الجمهور ان يعرف المصنوعات أن لها صانعا موجودا ، أما العلماء الخواص بالاضافة الى ذلك فان لديهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها [٢] هكذا نجد ان ابن رشد يشرح لنا طريقته البرهانية العقلية فى الاستدلال على الصانع وهى بلا شك من أفضل الطرق عند فلاسفة الاسلام وتتفق مع أدلة الشريعة حيث أنها موافقة لنصوص القرآن الكريم .

وفى تصورى ان ابن رشد قد ردد ما سبق أن قال به علماء الاصوليين من المتكلمين فى هذا الصدد ، فطريقة ابن رشد هى نفسها طريقة المتكلمين

[١] المصدر السابق – ص ٦٢ ، ص ٦٣ .

[٢] المصدر السابق – ص ٦٣ ، ص ٦٤ .

فى الانتقال من المصنوع الى الصانع ، ومن المخلوق الى الخالق وهو الدليل "الكوزمولجى" أو الكونى هذا من ناحية طبيعة أدلة ابن رشد . أما من ناحية فحوى هذه الأدلة وما اشتملت عليه من أمثلة متعددة ومستمدة من العالم بأجزائه ومخلوقاته المختلفة وما فيها من حكمة واتقان ، وما فيه من غائية تدل على وجود الخلق ولا تدل على الصدفة الى غير ذلك ، كما ذكرنا ،. فان دراسات المتكلمين ومؤلفاتهم الاصولية مملوءة بذلك ومن اراد أن يتأكد فى فليرجع الى كتب الامام الغزالى وسوف يجد أن ابن رشد لم يخرج فيها على ما رسمه الامام الغزالى . وفيما يرى بعض الباحثين أن الامام الغزالى كان أكثر ايضاحا وتفصيلا من أبن رشد [1] .

اذن فان الاستدلال بالصنعة تحدثت عنه كتب الاصوليين قبل ابن رشد . بالاضافة الى دليل الحدوث بالنسبة للعالم كذلك ذهب الكندى فيلسوف العرب الاول الى ما يشبه ذلك فاستدل بحدوث العالم وباحكام نظامه وحركته على وجود الله تعالى .

ولكن ابن رشد يتبع معلمه الأول . أرسطو فى كل أدلته البرهانية فيعرض لها بأمانة واخلاص وينتقد ما عداها من أدلة أخرى سواء عند المشائيين كالفارابى وابن سينا على الرغم من تأثرهم بفلسفة أرسطو كذلك الاسكندر

---

[1] دكتور جلال شرف – الله والعلم والانسان ص ٣٧٠ كذلك راجع الامام الغزالى – معراج السالكين – معارج القدس المضنون الكبير والصغير احياء علوم الدين (بمجموعة القصور العوالى من رسائل الامام الغزالى) ط – الجندى – ١٩٧٣ .

الافروديسي ويرى أن أدلتهم فى الواجب والممكن لا ترقى الى مستوى اليقين والبرهان كما نعرضه ألان فى دليل الحركة .

فمن الجدير بالذكر أن ابن رشد بعد أن فرغ من الاستدلال على وجود الله تعالى بدليلين هما : العناية ، الاختراع وما صاحب ذلك من تفسيرات لبعض النصوص القرآنية ، وتفصيلات طبقا لهما فأنه يتحدث عن دليل آخر من الأدلة البرهانية على وجود الله تعالى .... وهو بذلك يتبع ما سبق أن ذكره أرسطو فى فلسفة فى الوجود والحركة والزمان والمكان .... الخ .

دليل الحركة : يقول ابن رشد مستعرضا لآراء الفلاسفة ونقد أدلة الاشعرية وكذلك ابن سينا : "وأما الفلاسفة فأنهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت بهم الى الجرم السماوى ثم اعتبروا الاسباب المعقولة فأفضى بهم الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة مبدأ للوجود المحسوس ... وهو معنى قوله تعالى "كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض" سورة الانعام آية (٧٥) . وأما الاشعرية فأنهم : جحدوا الاسباب المحسوسة أى لم يقولوا يكون بعضها أسباب لبعض .

وجعلوا علة الوجود المحسوس موجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان بما هو انسان [1]ولا شك ان ابن رشد يقصد بذلك أن الاشعرية رفضت فكرة السببية أو العلية الضرورية فى الموجودات استنادا منهم الى تدخل الفعل الالهى

---

(١) ابن رشد – تهافت التهافت حــ٢ ص ٦٣٣ ، ص ٦٣٤ .

فى التدبير للموجودات المحسوسة وغير المحسوسة وهم بذلك منعوا الانسان من مزاولة طبيعته كمفكر وعقلانى ينظر فى الاشياء ليدرك أسبابها ومسبباتها أو يستطيع الربط بين العلة ومعلولاتها .

ثم يتناول ابن رشد دليل ابن سينا فى الواجب والممكن بالتحليل والنقد فيقول "اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من ممكن الوجود ما له عله لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفا بها ، فان للخصم ان يقول : ليس كما ذكر بل كل موجود له علة ، لكن اذا فهم من : واجب الوجود ، الموجود الضرورى ومن الممكن الحقيقى أفضى الامر ولابد الى موجود لا علة له وهو أن يقال أن كل موجود فاما أن يكون ممكنا أو ضروريا فان كان ممكنا فلعلة - فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الامر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية . ثم يتسائل فى تلك العلة اذا جوز أيضا أن من الضرورى ما له وما ليس له علة .

فان وضعنا العلة من طبيعة الضرورة الذى له علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة . ثم يقول ابن رشد وانما أراد ابن سينا ان يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة فى الموجودات وذلك أن الجرم السماوى عند الجميع من الفلاسفة هو ضرورى بغيره ، وأما أن الضرورى بغيره فيه امكان بالإضافة الى ذاته ؟ ففيه نظر . ولذلك كانت هذه الطريقة مختلسة اذا سلك فيها هذا المسلك فأما مسلكه فهو مختل ضرورة لأنه لم يقسم الموجود أولا إلى :

الممكن الحقيقى والضرورى وهى القسمة المعروفة بالطبع للموجودات [1].
ويواصل ابن رشد نقده الفلسفى لأدلة ابن شينا فى اثبات وجود الله تعالى لكى يصل من ذلك الى تقرير دليل الحركة فيقول : ان هذه الطريقة لم يسلكها القدماء وانما أول من سلكها فيما وصلنا ابن سينا وقد قال أنها اشرف من طريقة القدماء .

وذلك ان القدماء : أنما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكل من أمور متأخرة وهى الحركة والزمان . وهذه الطريقة تفضى اليه فيما زعم أعنى الى اثبات مبدأ الموجود بالصفة التى أثبتها القدماء من النظر فى طبيعة الموجود بما هو موجود .

ولو أفضت لكان ما قال صحيحا ، لكنها ليست تفضى [2]. وبعد ان ينتقد ابن رشد أدلة السابقين من الفلاسفة يوضح موقفه الفلسفى من دليل الحركة ويتابع فى ذلك أستاذه الفيلسوف اليونانى أرسطو فيقول "وأما نحن فقد تكلمنا فى هذه الطريقة غير ما مرة وبينا الجهة التى منها يقع اليقين وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا أيضا على طريقة الاسكندر . أعنى الذى أختاره فى كتابه المبادئ وأنه اخذ من المبادئ التى بينها ارسطو ... وكلتا الطريقتين صحيحة ولكن الطريقة الأكثر هى طريقة ارسطو .

---

[1] المصدر السابق – ص ٦٣٥ ، ص ٦٣٦ .

[2] للمزيد – المصدر السابق – ص ٦٣٨ ، ص ٦٣٩ ، ص ٦٤٠ .

ويحاول ابن رشد ان يسلك طريقة الحركة عند أرسطو وعلى اساس فكرتي الواجب والممكن : فيذهب الى أن الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني . وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود بأطلاق ، وهو الذى لا قوة فيه أصلا لا في الجوهر ، ولا في غير ذلك من انواع الحركات وما هو هكذا فليس بجسم . مثال ذلك : أن الجرم السماوى قد ظهر من أمره أنه واجب الوجود في الجوهر الجسماني والا لزم أن يكون هناك جسم أقدم منه .

وظهر من أمره أنه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب أن يكون المحرك له واجب في الجوهر والا يكون فيه قوة أصلا لا على الحركة ، ولا على غيرها فلا يوصف بحركة ولا يكون ولا بغير ذلك من انواع التغيرات . وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلا ، ولا قوة في جسم ، وأجزاء العالم الازليون انما هي واجبة الوجود في الجوهر .

أما بالكلية : كالحال في الاسطقسات الأربع . وأما بالشخصي : كالحال في الاجرام السماوية [1]

ب - الوحدانية الإلهية :-

[1] ابن رشد - المصدر السابق ص ٦٤٠ - ٦٤١-٦٤٢ كذلك دكتور جلال شرف - الله والعالم والانسان - ص ٣٦٧ .

فى الواقع ان أبن رشد لم يخرج كثيرا عن أدلة المتكلمين فى اثبات الوحدانية وتأويل الأدلة الشرعية لتأكيد ذلك ، غير أنه من ناحية أخرى حاول أن يخرج من النطاق الجدلى الى البرهانى ، بعد أن وجه نقده الشديد الى الأدلة الكلامية ، حيث اعتقد أنها ليست أدلة تنطبق مع مفهوم الشرع المقصود من الآيات التى وردت فى هذا الصدد .

وقد سبق أن عرضنا للتحليل النقدى عند ابن رشد فى هذا الدليل عند المتكلمين ولكن يمكن أن نستعرض أدلة ابن رشد لكى نرى كيف استطاع تأويل النصوص القرآنية طبقا لمفاهيمه الفلسفية ، ولكى يستدل على البراهين اليقينية أو يصل اليها ... يقول ابن رشد "أما نفى الالوهية عمن سواه ، فان طريق الشرع فى ذلك هو ما نص عليه الله تعالى فى قوله " لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" سورة الانبياء آية (٢٢) . وقوله تعالى "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون" سورة المؤمنون آية (٩١) . وقوله تعالى "قل لو كان معه اله كما يقولون اذا لا بتغوا الى ذى العرش سبيلا" سورة الاسراء آية (٤٢) .

ويشرح ابن رشد هذه الأدلة الشرعية فى اثبات الوحدانية فيرى أن دلالة الآية الأولى مغروزة فى الفطرة بالطبع ، وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه اذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه فأنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد . فيجب ضرورة ان فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة ، الا أن يكون احدهما يفعل وينهى الآخر وذلك

منتفى فى صفة الألوهية ، فأنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد علـى محل فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله تعالى "ولـو كـان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" سـورة الانبياء - آية (٢٢) .

وأما قوله تعالى "اذن لذهب كل اله بما خلق" فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال . أما قوله تعالى لو كان الله معه آلهة كما يقولـون اذا لا يتبعوا الى ذى العرش سبيلا" فأنها برهان على امتناع الهين فعلهما واحـد .... ولو كان الامر كذلك لوجب ان يكون الالة الثانى العرش معه ، فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد ، كما لا يحلان فى محـل واحـد ، اذا كانا من شأنهما أن يقوما بالمحل .

ويرى ابن رشد ان الفرق بين العلماء والجمهور فى هذا الدليل هو أن العلماء يعلمـون مـن ايجاد العالم وكون اجزائه بعضها من أجـل بعـض بمنزلـة الجسد الواحـد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك [1]. ومن خلال هذا العرض الموجز لمنهج ابـن رشد البرهانى والشرعى فى اثبات الوحدانية يتضح أن لم يبتعد كثيرا عن براهين علماء الكلام فإثبات صفة الوحدانية لله تعالى عند ابـن رشـد أتـى علـى غرار موقف المتكلمين ولا يخرج عليهم على الرغم من نقـده لأدلتهم بأنها غـير طبيعيـة وليسـت برهانيـة فـهو يتبـع نفس المنـهج البرهـانى

---

[1] ابن رشد - مناهج الادلة - ص ٦٥ - ص ٦٦ .

عندالامام الجوينى [1] وكذلك الاشاعرة كلهم ولم يأت بجديد هنا حيث استدل بنفس الأدلة الشرعية كما ذكرنا .

ولكن تتضح جوانب التأويل الفلسفى فى هذا الدليل عند ابن رشد من خلال اعتماده على فلسفة أرسطو فى بعض جوانبها المتعلقة بمحاولة اثبات الألة الواحد وخاصة فى مقالة اللام فى كتاب الميتافيزيقيا لارسطو ، وكما يرى بعض الباحثين المعاصرين أن ابن رشد اذا كان يتجه اتجاها ارسطيا الا أنه قد حاول ابراز الدلالات الفلسفية فى كل أية من الآيات التى تخبرنا بأن الله تعالى واحد [2]

واذا كان ذلك كذلك فقد ذهب ابن رشد فى تأويل الدليل الشرعى على اثبات الوحدانية الألهية فى ضوء مذاهب ونظريات الفلاسفة بقوله "وهذه القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وهى قضية اتفق عليها القدماء من الفلاسفة حين كانوا يفحصون عن المبدا الاول بالفحص الجدلى وفى نسخة (الجزئى) وهم يظنون الفحص البرهانى ، فاستقر رأى الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع وأن الواحد لا يجب ان يصدر عنه الا واحدا فلما استقر عندهم هذان الاصلان طلبوا من اين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الرأى الاقدم من هذا وهو ان المبادئ الاول أثنان : أحدهما : للخير ، والآخر للشر وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الاضداد واحدة ، ورأوا ان المتضادات العامة التى تعم جميع الاضداد هى الخير والشر فظنوا أنه يجب ان

(1) للمزيد يراجع - دكتور جلال شرف - الله والعالم والانسان ص ٣٧٠ ، ص ٣٧١ كذلك الجوينى (أبو المعالى) لمع الأدلة فى عقيدة أهل السنة والجماعة - تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ط القاهرة - ١٩٦٥ م .

(2) دكتور عاطف العراقى - المنهج النقدى ص ٨٢ .

تكون المبادئ اثنين فلما تامل القدماء الموجودات ، ورأوا أنها كلها تروم غاية واحدة وهو النظام الموجود فى العالم ، كالنظام الموجود فى المعسكر من قبل قائد المعسكر ، والنظام الموجود فى العالم كالنظام الموجود فى المدن من قبل مدير المدن ، اعتقدوا ان العالم يجب ان يكون بهذه الصفة وهذا معنى قوله تعالى : "ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" [1] سورة الانبياء آية (٢٢) .

وفى موضع آخر نفس الكتاب يؤول ابن رشد الدليل الشرعى فى الوحدانية فى ضوء "الغاية عند الفلاسفة" وهو فى كل تأويلاته يريد ان يثبت أن التأويل البرهانى يعبر عن قيمة اليقين فى الوصول الى الحقائق الشرعية .

يقول "من يضع أن الاول يفعل بوسائط علل كثيرة ، أو يضع أن الاول علة بنفسه لجميع الاشياء المختلفة بغير واسطة لكن هذا لا يجوز عند الفلاسفة لأن المعلوم بنفسه أن العوالم قامت من علة ومعلول ، فان البحث عن هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقا من بعض أعنى ليس بعضها عللا لبعض لما كان من العالم شئ واحد ومرتبط وهذا المعنى هو الذى دل على ابطاله قوله تعالى "ولو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا" [2] .

ومما سبق يتضح لنا أن الوليد لم يقف عند حد الظواهر الشرعية فقط ولم يقف عند الأدلة الجدلية التى أثارها المتكلمون فى مناقشاتهم الفكرية لأثبات الوجود الآلهى ووحدانيته ولكنه اراد ان يتجاوز هذان النطاقان الى مستوى

(١) ابن رشد – تهافت التهافت – جـ١ ص ٢٦٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(٢) دكتور عاطف العراقى – المنهج النقدى – ص ٨٦ .

البرهان العقلى الفلسفى ، بعد أن تناول الادلة الظاهرية والجدلية بالتحليل والنقد فانه حاول بكل الوسائل تأويل النصوص والأدلة الدينية أو الشرعية فى ضوء نظريات الفلاسفة وآرائهم فى الوجود الطبيعى والميتافيزيقى .

وأراد بهذا المنهج الفلسفى فى شرح وتأويل النصوص الدينية ان يوفق بين أراء الفلاسفة وبين مبادئ الدين على أساس أن الحكمة تنطبق بمعطيات الشريعة والوحى الالهى فى القضايا الايمانية ، وقد تاثر بأرسطو تأثرا كبيرا فكان يورد آراء كثيرة لارسطو منها قول ارسطو "لا خير فى كثرة الرؤساء بل الرئيسى واحد ، وقد وفق بين هذا القول وبين الدليل الشرعى السالف الذكر [1] .

٣-الصفات الإلهية :-

يذهب ابن رشد فى مناهج الأدلة الى تقرير الصفات الألهية الذاتية وهى صفات الكمال الواجب اثباتها لله تعالى كما اثبتها لنفسه فى كتابه العزيز وكما ورد فى ذلك الشرع سبعة .

العلم - الحياة - والقدرة - والارادة - والسمع - والبصر - والكلام ، تناول ابن رشد هذه الصفات بالشرح ، ويذكر الآيات القرآنية التى تحدثت فيها وأخبرت عنها ، ونلاحظ أن ابن رشد يجرى هذه الصفات على ظواهرها كما وردت فى الشرع دون تأويل فى هذا الكتاب بالذات ولكنه يشير بين الحين والاخر بأن لها

---

(١) راجع المصدر السابق ص ٨٦ .

معانى ودلالات برهانية عقلية لا يستطيع الجمهور الوصول اليها وكذلك يؤيد وينتقد فى نفس الوقت أدلة المتكلمين فى ذلك [1] .

ولا نريد ان نسترسل فى هذا الجانب ولكن نود أن نشير الى بعض الجوانب التى أجرها ابن رشد على منهج التأويل البرهانى فى بعض مصادره الأخرى بالإضافة إلى ما ذكره ابن رشد فى مناهج الأدلة

أ- صفة العلم : - يذكر ابن رشد ما أخبر عنه الشرع فى ذلك مثل قوله تعالى "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" سورة الملك - آية (١٤) . وقوله تعالى "وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين" سورة الانعام - آية (٥٩) .

ويوضح ابن رشد ذلك فيقول فينبغى ان يوضح فى الشرع أنه عالم بالشىء قبل ان يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشىء اذا كان على انه قد كان وعالم بالشئ اذا كان على أنه قد كان وعالم بما قد تلف أنه تلف فى وقت تلفه . وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع ، وانما كل هذا هكذا لان الجمهور لا يفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا المعنى [2] .

(١) لمن يريد المزيد أكثر يراجع : ابن رشد - مناهج الادلة ص ٧٠ ، ٧٦ .

[2] لمن يريد المزيد أكثر : ابن رشد - مناهج الأدلة ص ٧٠ ، ٧٦ .

ولكن ابن رشد يذهب في كتابه "تهافت التهافت" الى تأويل الصفات الالهية في ضوء مذاهب الفلاسفة حاكيا عنهم مذاهبهم ومؤيدا لما ذهبوا اليه في اثبات صفات الاول .

فيقول "ولما رأوا النظام ههنا في الطبيعة وفي افعالها يجوز على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى علموا ان عقلا هو الذى افاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل ، فقطعوا على أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض هو الذى أفاد الموجودات والترتيب والنظام الموجود فى أفعالها وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها ، وأن مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال فى العقل الانسانى[1]

وتتضح النزعة الارسطية فى هذه الناحية عند ابن رشد ، فقد ذهب الى ذلك ارسطو كذلك يذهب ابن رشد فى موضوع آخر فيقول والفلاسفة ليس ينفون الارادة عن البارى سبحانه وتعالى ، ولا يثبتون له الارادة البشرية . وانما يثبتون له من معنى الارادة ، ان الافعال الصادرة منه هى صادرة عن علم ، وذلك ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضرورية طبيعة ، اذ ليس يلزم عن طبيعة العالم صدور الفعل عنه ، ويؤكد ابن رشد هذه الفكرة

---

(١) ابن رشد – تهافت التهافت – حـ١ ص ٦٨٥ .

الفلسفية عند الفلاسفة بأنه ينبغى أن يفهم ثبوت الارادة فى الاول عند الفلاسفة ، فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة [1] .

ولا شك ان ابن رشد عندما يحكى مذهب الفلاسفة فأنه يحاول بقدر الامكان الدفاع عنهم ونفى التهم الموجهة اليهم من جانب الامام الغزالى فى مسألة العلم الالهى بالكليات دون الجزيئات [2] .

ولكن ابن رشد فى النهاية يقرر مذهب الفلاسفة فى العلم الالهى بالكليات أما الجزيئات فيجوز عدم العلم بها لأنها تأثيرات عن الموجودات . يقول ابن رشد أن علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب ... علم الانسان مثال ذلك : أن الانسان يقال فيه : اما العلم أن يعلم الغير ، واما أن لا يعلمه على أنهما متناقضان اذا صدق أحدهما كذب الآخر . وهو سبحانه وتعالى يصدق عليه الامران جميعا أعنى الذى نعلمه ولا نعلمه ، أى لا يعلمه بعلم يقتضى نقص ، وهو العلم الانسانى ، ويعلمه بعلم لا يقتضى نقصا ، وهو العلم الذى لا يدرك كيفيته الا هو سبحانه .

وكذلك الامر فى الكليات والجزيئات يصدق عليه سبحانه وتعالى أنه يعلمها . ولا يعلمها ، هذا هو الذى تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم :وأما من فصل فقال أنه : يعلم الكليات ولا يعلم الجزيئات فغير محيط بمذاهبهم ولازم لاصولهم فان العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات (أو تأثرات) عن الموجودات

(1) المصدر السابق ص ٦٦٣ .

(2) للمزيد راجع المصدر السابق من ص ٦٦٩ – ٦٧٥ .

والموجودات هى المؤثرة فيها ، وعلم البارى تعالى هو المؤثر فى الموجودات والموجودات هى المنفعلة عنه [1] .

ويعلق دكتور سليمان دنيا على ذلك بأن ابن رشد يعترف بأنتصار ابى حامد الغزالى في هذه المسألة . ومعنى هذا اصابة الغزالى فى فهم مذاهب ابن سينا (الفلاسفة) فى علم الله بالكليات ، دون الجزيئات ويرى كذلك أن البعض من العلماء كالأمام محمد عبده قد انخدع بهذا القول عند ابن سينا [2] وأنى اتفق مع ما ذكره دكتور سليمان دينا ورأى ان ابن رشد يعترف اعترافا ضمنيا بأراء وتأويلات الفلاسفة فى هذه المسألة ولكنه أراد أن يقرب بين النظر الفلسفى وبين محتويات الشرع وأخباره وبين أراء علماء أهل السنة من الاصوليين .

أ- ويذهب ابن رشد فى تأويل صفتى السمع والبصر لله تعالى على معانى ودلالات غير حسية ويحملها على صفة العلم كما رأى الفلاسفة من قبل . ويقول "وانما وصف نفسه فى الشرع بالسمع والبصر تنبيها على انه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يكن تعريف هذه المعنى للجمهور الا بالسمع والبصر ، ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز ان نجعله من عقائد الشرع المشتركة للجميع" [3] .

---

[1] المصدر السابق ص ٦٧٤ – ٦٧٦ .

[2] المصدر السابق ص ٦٧٦ (الهامش)

[3] المصدر السابق ص ٦٨٨ والمزيد أنظر ص ٦٨٦ وما بعدها .

جـ- كذلك يذهب ابن رشد فى تأويل سائر الصفات الاخرى التى هى لله تعالى ويحملها على صفة العلم ايضا . فصفة (الحياة) ظاهر وجودها من صفة العلم اذ أن من شرط العلم الحياة أما صفة (الارادة) فظاهر اتصافه بها اذا كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له ، وكذلك من شروطه أن يكون قادرا.

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد ينتقد آراء المتكلمين فيما ذهبوا اليه من قولهم أنه مريد للأمور المحدثة بارادة قديمة وهذا عنده بدعة ، وشئ لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور . ولكنه يؤول الارادة الالهية على أن الله تعالى مريد لكون الشيء فى وقت كونه كما قال تعالى "انما قولنا لشيء اذا أردنا ان نقول له كن فيكون" سورة النحل آية (٤٠) [1] وهذا يعنى ان ارادة الله تعالى فيما تأوله ابن رشد تكون حادثة بحدوث الاشياء أو الكونيات فاذن الارادة ليست قديمة . وهو بذلك يتفق مع اراء الفلاسفة تماما وهذا الرأى ليس واضحا بل يشوبه كثير من الغموض ولكن الله تعالى يريد بأرادة قديمة وهذا لا ينقص من قدرته ومن التنزيه فى حقه تعالى .

د- صفة الكلام : يثبت ابن رشد صفة الكلام لله تعالى ويحملها على صفة العلم كما أن صفة القدرة لله تعالى ثابتة له تعالى لقدرته على الاختراع ولكن ابن رشد يذهب فى تأويل كلام الله تعالى على دلالات مجازية وعقلية مثلما ذهب الى ذلك المعتزلة أو بعض المتكلمين ... ولكنه يختلف عن المعتزلة عندما أثبت

---

[1] ابن رشد – مناهج الأدلة ص ٧٢ .

الله تعالى صفة الكلام ولم يصرح بخلقها بل أن صفة الخلق تطلق على الالفاظ . يقول ابن رشد "فان قيل فصفة الكلام له من اين تثبت له ؟ قلنا : ثبت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع .

والكلام فعل من أفعال الفاعل ، ولهذا الفعل شرط فى الشاهد وهو أن يكون بواسطة وهو اللفظ . واذا كان هذا هكذا وجب ان يكون هذا الفعل من الله تعالى فى نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما ، الا أنه ليس يجب ان يكون لفظا ولابد مخلوقا له بل قد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحيا ، أى بغير واسطة لفظ يخلقه ، بل يفعل فعلا فى السامع ينكشف له بعد ذلك المعنى ، وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله تعالى فى سمع المختص لكلامه سبحانه وتعالى .

اذن فالكلام الالهى ومعانيه ليست مخلوقة أما الالفاظ و وحيها الى الخلق والعباد والرسائل فتكون حادثة مخلوقة ..... ويستخرج ابن رشد مدلولات هذا التأويل العقلى فى صفة الكلام من الآيات القرآنية فيقول "والى هذه الأطوار الثلاثة الاشارة بقوله تعالى "وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء" سورة الشورى – آية (٥) .

فالوحى : هو وقوع ذلك المعنى فى نفس الموحى اليه بغير واسطة لفظ يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى بل بفعل يفعله فى نفس المخاطب كما قال تعالى "فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى الى عبده ما أوحى" سورة النجم – آية (٩ ، ١٠) . ومن وراء الحجاب هو الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها فى نفس الذى اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقى وهو الذى خص الله به موسى

ولذلك قال تعالى "وكلم موسى تكليما" سورة النساء آية (١٦٤) وأما قوله تعالى "أو يرسل رسولا" فهذا هو القسم الثالث ، وهو الذى يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الى العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة البراهين ، وبهذه الجهة صح عن العلماء أن القرآن الكريم كلام الله تعالى ، فقد تبين لك أن القرأن الذى هو كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر . وبهذا باين لفظ القرآن الالفاظ التى ينطق بها فى غير القرآن . أعنى أن هذه الالفاظ هى فعل لنا باذن الله . والفاظ القرآن هى خلق الله تعال ومن لم يفهم هذا على الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال فى القرآن أنه كلام الله .

أما الحروف التى هى فى المصحف فأنما هى من صنعنا باذن الله تعالى وانما وجب لها التعظيم لأنها داله على اللفظ المخلوق وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق ومن نظر الى اللفظ دون المعنى الذى يدل عليه اللفظ قال أنه غير مخلوق والحق هو الجمع بينهما [1] .

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد ينتقد تأويلات المعتزلة والاشعرية فى هذه المسألة ويرى أن فى بعض ارائهم صدق والبعض الاخر خطأ [2] والواضح ان ابن رشد يحاول ان يجمع بين تأويلات الاصوليين وبين التأويل الفلسفى فى الصفات الالهية على وجه العموم . فهو وان كان يريد ان يثبت الصفات لله تعالى

---

[1] ابن رشد – مناهج الأدلة – ص ٧٢ ، ص ٧٣ .

[2] المصدر السابق – ص ٧٣ ، ٧٤ .

كما وردت شرعا ، ولكنه يحاول استخراج الدلالات والمعانى الفلسفية منها وكان فى أكثر التأويلات غامضا موفقا بين الأدلة المختلفة وبين الأدلة الشرعية بقدر امكانه .

هـ- التنزيه الآلهى : يتناول ابن رشد قضيه التنزيه الآلهى بالبحث مستندا فى ذلك الى ادلة الشرع ومحاولا استنباط المعانى الفلسفية والادلة العقلية البرهانية منتقدا طريقة المتكلمين من المعترلة والاشاعرة فى تأويل النصوص القرآنية ما أثبته الله تعالى من صفات خيرية وأنه يجب التمسك بما ورد فى ذلك نصا ومضمونا .

وفيما أرى ان ابن رشد يتبع فى ذلك المنهج المالكية نسبة للأمام مالك رضى الله عنه الفقيه والمحدث الكبير (ت عام ١٧٩ هـ) والذى قال قولته المشهورة لمن سأل عن معنى الاستواء "قال الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار" [1]وقد سار ابن رشد فى منهجه على نفى المماثلة والمشابهة بين الخلق والمخلوقات اذن فقد صرح بنفى المماثلة وأثباتها كما ورد فى الشرع منها قوله تعالى "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" سورة الشورى - آية (١١) وهذا الدليل الشرعى مغروز فى فطر الناس من ان الخالق يجب ان يكون على غير الصفة التى للكثير ، أو المخلوقات كذلك يذهب ابن رشد بأن الله تعالى منزه عن صفات النقائص مثل الموت والنسيان والخطأ .... وغير ذلك من الصفات التى تطلق على البشر أو المخلوقات

(١) راجع فى ذلك - البغدادى - الفرق بين الفرق ط القاهرة .

ولا يمكن اثباتها فى حق البارى بل هى منفيه عنه بالضرورة ... وقد صرح الشرع بذلك فى آكثر من آيـة قرآنية منها قوله تعالى ... "وتوكل على الحى الذى لا يموت" سورة الفرقان - آية (٥٨) وقوله تعالى فى نفى النوم وما دونـه مما يقتضى الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات "لا تأخذه سنة ولا نوم" سورة البقرة - آية (٢٥٥) وفى النسيان والخطأ عن الله تعالى قوله تعالى "علمه عند ربى فى كتاب لا يضل و لا ينسى" سورة طه - آية (٥٢) .

ويحلل ابن رشد هذه الأدلة الشرعية الصادقة بقوله "والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قرب من العلم الضرورى ، وذلك ما كان قريبا من هذه من العلم الضرورى فهو الذى صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه ، وأما ما كان بعيدا من المعارف الاول الضرورية انما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الاقل من الناس .

كما قال تعالى "فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" سورة الروم آية (٣٠) ومن ناحية آخرى يوضح ابن رشد الدليل البرهانى الفلسفى المستنبط من الأدلة الشرعية فيقول "فان قيل فما الدليل على نفى هذه النقائص عنه أعنى الدليل الشرعى ؟ قلنا : الدليل عليه ما يظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق لا تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلاف الموجودات وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى فى قوله تعالى "أن الله يمسك

السموات والارض أن نزولا وأن زلتا ان أمسكهما من أحد من بعده" سورة فاطر آية (٤١) [1] .

وفيما يتعلق بالصفات الحسية أو الجسمية ... كما ورد به الشرع فان ابن رشد لا يذهب الى تأويلها على طريقة المتكلمين بل يرى ضرورة الوقوف عليها واثباتها كذلك لا يصرح فيها بنفى أو اثبات على ما هى عليه من دلالات حسية أو جسمية .... بل فى رأيه يجب عدم السؤال فيها للجمهور واذا سأل الجمهور عنها يجاب عليهم بقوله تعالى "ليس كمثله شىء" .

يقول ابن رشد "فان قيل فما تقول فى صفة الجسمية هل هى من الصفات التى صرح الشرع بنفيها عن الخالق ، أو أنها من المسكوت عنها ؟ فتقول : "أنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها ، وهى التصريح باثباتها فى الشرع أقرب منها الى نفيها ، وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز وهو آيات قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التى فضل فيها الخالق كما فضله فى صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق الا أنها فى الخالق أتم وجودا .

ويرى ابن رشد ان الواجب عنده فى هذه الصفة أن يجرى فيها على منهج الشرع فلا يصرح فيها بنفى و لا اثبات ويجاب من [2] سأل من الجمهور بقوله

---

[1] المصدر السابق ص ٧٧ ، ٨٧ ، ٧٩ .

[2] نفس المصدر السابق ص ٧٩ .

تعالى "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" واذا تناولنا مسألة "الرؤية" نجد ان ابن رشد ينتقد بشدة مذهب المتكلمين الذين تأولوا النصوص الواردة شرعا بشأنها بدعوى نفس الجهة والجسمية عن ذاته تعالى ويرفض ابن رشد هذه التأويلات ويؤكد على ضرورة التمسك بظواهر الشرع فيها .

يقول ابن رشد "وأما المعتزلة دعاهم هذا الاعتقاد (يقصد نفى الجهة أو ما ورد من ظواهر الشرع من صفات حسية) الى ان نفوا الرؤية وأما الاشعرية فأرادوا ان يجمعوا بين الامرين فعسر ذلك عليهم ولجأوا فى الجمع الى أقاويل سوفسطائية من نصوص تشير الى وجود الله تعالى فى السماء فى قوله "اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه" سورة فاطر - آية (١٠) وصفة "المجيء" فى قوله تعالى "وجاء ربك والملك صفا صفا" سورة الفجر - آية (٢٢) يقول (فيجب ان لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر ، فان تأثيرهم فى نفوس الجمهور انما هو اذا حملت على ظاهرها ، واما اذا أولت فانما يؤول الامر فيها أحد أمرين : اما ان يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه فى الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصود منها ، واما أن يقال فى هذه كلها أنها من المتشابهات ، وهذا كله ابطال للشريعة ومحولها من النفوس ... ويرى ابن رشد أن من الدلائل التى احتج بها المؤولون لهذه٨ الاشياء كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية أقنع منها [1] .

---

[1] المصدر السابق ص ٨١ .

ويحتج ابن رشد فى دعوته الى ضرورة التمسك بالظواهر الشرعية فى هذه القضايا الايمانية وعدم التصريح بتأويلها بأن الشرع لم يصرح للجمهور بنفى هذه الصفات الحسية كما ثبت فى الشرع اذ ان امكان انتقاء هذه الصفة (النفس) أعنى الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هى النفس قال تعالى "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتينم من العلم الا قليلا" سورة الاسراء آية (٨٥) وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود قائم بذاته ليس بجسم .

ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل عليه السلام فى محاجة الكافر حين قال له "ربى الذى يحيى ويميت" سورة البقرة (٢٥٨) لأنه كان يكتفى بأن يقول له : أنت جسم والله تعالى ليس بجسم . لان كل جسم محدث كما تقول الاشعرية [١] وينتهى ابن رشد بعد هذا الوصف والتحليل الفلسفى النقدى فى قضية الرؤية لله تعالى عند الفرق الاسلامية الى تقرير امكان الرؤية لله تعالى فى الاخرة كما صرح بذلك الشرع والاحاديث النبوية الشريفة [٢] . فيقول "قلنا الواجب فى ذلك (أى الرؤية) أن يجابوا (الجمهور) بجواب الشرع فيقال لهم (أنه نور) فان الوصف الذى وصف به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشىء بالصفة التى هى ذاته فقال تعالى "الله نور السموات والارض" سورة النور - آية (٣٥) .

---

(١) المصدر السابق ص ٨١ ، ٨٢ .

(٢)البخارى - كتاب الصحيح جـ٣ ص ٢٨٣ ط دار احياء الكتب العربية ط الحديثة بدون تاريخ .

وبهذا الوصف وصفه النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت فانه جاء أنه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك ؟ قال "نور أنى اراه" وفى حديث الاسراء أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من السدرة من النور حجب بصره من النظر اليها واليه سبحانه وفى كتاب مسلم ان الله حجابا من نور لو كشف لا حرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره . وينبغى أن نعلم ان هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانة لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الابصار عن ادراكه وكذلك الافهام مع أنه ليس بجسم والنور لما كان هذا الوصف لائقا عند الصنفين من الناس وحقا . واذا قيل أنه نور لم يعرض شك فى "الرؤية" التى جاءت فى المعاد [1] .

وفيما يتعلق بالجهة : فان ابن رشد يتمسك بظواهر الشريعة حيث أنها تقتضى اثبات "الجهة" مثل قوله تعالى "يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون" سورة السجدة - أية (٥) . وهناك آيات كثيرة تفيد هذا المعنى يذكرها ابن رشد . ثم يرفض ابن رشد التأويل فى هذه النصوص القرآنية من جانب المتكلمين بهدف نفى الجهة عن الله تعالى الى معانى عقلية تليق بذاته العلية ..... فيقول "أنه اذا سلط التأويل على هذه النصوص عاد الشرع كله مؤولا ، وان قيل فيها أنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها ، لأن الشرائع كلها مبنية على ان الله فى السماء : وأن منه تنزل الملائكة بالوحى الى النبيين . كذلك كان الاسراء بالنبى صلى الله عليه

---

[1] المصدر السابق ص ٨٢ ، ٨٣ .

وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى . وجميع الحكماء والشرائع قد اتفقت على ذلك وينتقد المتكلمين فى نفى الجهة من نواحى كثيرة [1] .

ومما سبق يتضح أن موقف ابن رشد من تأويل للصفات والمتشابهات هو الرفض بشدة لمذاهب الفرق الاسلامية حيث التشويش والتخليط ففرقة انتدب لذم الحكماء والحكمة ، وفرقة أخرى انتدبت التأويل الشرع على ظاهرة و لا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز [2].

٣-تحليل ونقد :-

١- بعد هذا التحليل الفلسفى لموقف ابن رشد من تأويل الصفات الالهية يتضح أنه "يرى وجوب تأويل كل الآيات التى قد توهم أن الله تعالى يريد أضلال خلقه ذلك لان هذه الآيات لا تدل على انه يريد الشر لبعض عباده ، وانما على أنه خلق الناس وفيهم استعداد لكل من الخير والشر . فقد اقتضت حكمته أن بعض هؤلاء سوف يتجه الى الشر ويرى ابن رشد ان الله تعالى اذن حلق اسباب الضلال والشر حقيقة .

---

[1] المصدر السابق ص ٨٣ ، ٨٤ وللمزيد أنظر ص ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ .

[2] نفس المصدر السابق ص ٨٩ .

ولا شك ان ابن رشد بذلك يحاول الجمع بين الموقف المعتزلى والاشعرى بل إن شئنا القول أنه وقف موقفا وسطا بينهما [1] .

ويضاف الى ذلك ان ابن رشد تأثر الى حد كبير بالمذهب الاشعرى حين يذكر فى صفة الحياة : ان ظاهر وجودها من صفة العلم اذ يظهر فى الشاهد أن من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب ان ينتقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه فى ذلك صواب وكذلك صفة الارادة والقدرة وصفة الكلام فقد ثبت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع [2] . ومن خلال تحليل الموقف النقدى الفلسفى فى تأويل الصفات الالهية عند ابن رشد فانه يبدو لنا غامضا بعض الشيء فى مواطن كثيرة اذ لا نجده يحدد موقفه من الصفات الذاتية التى توجب الكمال لله تعالى . فلم يعط اجابة حاسمة وواضحة هل هذه الصفات السبع ذاتية أو معنوية ؟ هل هى الذات أم زائدة على الذات ؟ ....

ولكنه يقول بأنها قديمة ويثبتها الله تعالى دون تأويل قد يخل بمضمونها الحقيقى بل يرى أنه يجب أن يعلم الجمهور هذه الصفات كما وردت فى الشرع دون تفصيل أى دون تأويل . كذلك نجد فى سائر الصفات الأخرى يرى وجوب نفى المماثلة أو المشابهة بين المخلوق والخالق ويرى أنه يجب ان تكون النسبة

---

(1) دكتور محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٢٠١ ، ٢٠٢ ط القاهرة ١٩٦٤ م .

(2) راجع ما سبق ذكره – عند ابن رشد – مناهج الأدلة ص ٧١ ، ص ٧٢ .

بين المخلوق والخالق فى الصفات المشتركة أو التى توحى ظاهريا بالمشابهة ، على جهة أتم وأفضل وأكمل بما لا يتنافى فى منهج العقل .

٣- على الرغم من ان ابن رشد ذهب فى كتابه "فصل المقال" الى ضرورة تأويل النصوص الشرعية التى توحى بظاهرها مخالفة البرهان العقلى من حيث ان برهان العقل لا يتناقض مع مبادئ وحقائق الشرع وعاب على الحشوية والظاهرية والمشبهة وقوفهم عند حدود الظواهر مما أدى الى وقوعهم فى التشبيه أو التجسيم .فإن ابن رشد فى "مناهج الادلة" يرفض أن يتطرق التأويل الى ظواهر الشريعة التى وردت بشأن الصفات الالهية .. ويعتبر ان هذه الامور الالهية هى من مبادئ العقيدة الدينية وأنه لا يجب التصرف فيها بتأويل يؤدى الى الاخلال بمرادها الحقيقى وعلى ذلك وجدناه يقرر اثبات الصفات الذاتية الكمالية السبع على ما هى عليه ، كذلك يثبت صفات : السمع والبصر والجهة والرؤية لله تعالى فى الآخرة واليد والعين وغير ذلك كما وردت شرعا ولا يجب تأويلها وأن على الجمهور معرفتها كما وردت دون تفصيل فى الامر ... بل على درجة أتم وأفضل وأكمل وبما لا يتنافى مع مقتضيات الشرع أو برهان العقل .

٤- تخلص من ذلك الى أن هناك بعض الحيرة فى مذهب ابن رشد فى الصفات .. اذ بينما يرى علماء الكلام وجوب تأويل الصفات الحسية بما يؤدى الى تقريبها من مفهوم العقل والتنزيه المطلق لله تعالى ، فأن ابن رشد يرفض ذلك اعتقادا منه بأن ذلك التأويل قد يؤدى الى الاخلال بمبادئ الشرع ومقصودة الحقيقى وفى نفس الوقت لم يعط البديل الحقيقى والبرهانى الواضح

سوى قوله أنه يحب اقرار الصفات بالنسبة للجمهور دون تفصيل يضاف الى ذلك وكما يعترف الدكتور محمود قاسم بأن ابن رشد قد تبع وللأسف الاشعرية والمشبهة واستدل بنفس الآيات والاحاديث على ان الله تعالى يوجد في "جهة" معينة وأن هذه نقطة ضعف بالغة في مذهبه لأن اثبات الجهة يعتبر موقفا مخالفا لاتجاهه العقلي العام . فهو ينكر الجسمية والرؤية البصرية فهو اذن أقل اتفاقا مع نفسه [1] ولاشك ان ابن رشد يبدو مترددا وقلقا ومضطربا بين عقيدته الدينية وبين الفلسفة وشغفه وولعه باستاذه ارسطو المعلم الاول والمفكر الاعظم والصورة العليا للعقل الانساني على حد قول ابن رشد [2] .

فابن رشد في كل ما ذكرنا سابقا يبدوا وكأنه حمل على عاتقه أمانة أو مهمة معينة يريد تبليغها - وهي الانتصار للفلسفة في كل موطن يظهر فيه موقفه في تأويل الصلة بين الله تعالى والعالم . والنبوات والوحي الالهي والحياة الآخرة

ثانيا : وجود العالم وتكوين الموجودات :-

تناول ابن رشد مشكلة وجود العالم بالبحث والتحليل على منهج الفلاسفة ، وذلك في معظم كتبه التي وضعها يخاطب فيها العامة من الجمهور كذلك الخواص من أهل الحكمة والبرهان وان كان يبدوا غامضا بعض الشيء في مخاطبته للجمهور اذا لم يصرح بفكرة القدم ، وحاول بقدر الامكان بتأويل ما

---

(١) دكتور محمود قاسم - مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة . لابن رشد ص ٧٩ - ٨٠ - ط القاهرة ١٩٩٥

(٢) راجع دكتور جلال شرف - الله والعلم والانسان ص ٣٧٦ .

يعترضه من نصوص وآيات قرآنية بقدر ما تحتمله عقولهم ، ولكنه كان يضمر القول بهذه الفكرة في كتبه البرهانية .

وتحايل في بعض الاحيان للتهرب من القول بهذه الفكرة باستخدام البراهين العقلية الا أنه يبدو وكأنه يقف موقف الوسط بين القول بالقدم والحدوث ، وذلك وان كان يؤدي الى تناقضه في منهجه ، الا أنه كان مخلصا لأستاذه أرسطو في ترديد مصطلحاته ومبادئه الفلسفية .

ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف ابن رشد ، وجه انتقاده الشديد لأدلة المتكلمين في اثبات حدوث العالم وحدوث مادته اذ ان الحدوث عنده لا ينطبق الا على طروا الصور فقط . ونحاول هنا أن نتتبع تأويلات ابن رشد وأدلته الفلسفية في تعليل الوجود والعالم والموجودات وتكوينها . ذهب ابن رشد الى القول ان المادة قديمة والعالم أزلي وان الحركة الموجودة بها طبيعة فيها ، وان الانتاج الجيلي المجرد في الكون هو آت عن طريق التناسل والتوليد لا عن طريق الخلق والايجاد وأن الباري ليس له في هذا الانتاج الا تخليص الكائن من الفاسد عن طريق التحريك الضروري لا عن طريق الخلق والايجاد . ولا شك أن هذا ما يقرره ارسطو ايضا ، وأما كيفية نشوء الافراد من المادة القديمة فهي تلتقي عناصر الوجود بعضها ببعض بواسطة حركة طبيعية قوامها الحرارة الموجودة في الكون فكلما التقت الحرارة بعنصري الماء والتراب الباردين نتج عن ذلك نبات أو حيوان ، وهي لا تلتقي بهما الا في أوقات وحالات محددة . ولكن هذا التماس الذي يحدث بين العناصر يقع بطريقة منظمة كأنه تسيره قوة

عاقلة مدبرة مع أن الطبيعة فى ذاتها مجردة من كل عقل وتدبير وأنما السير المباشر لهذا النظام هو تلك القوى المتغلغلة فى الافلاك . فان ابن رشد اذن يؤمن بفكرة التوليد فى الموجودات من المادة القديمة عن طريق الحركة لا عن طريق الخلق والايجاد ، وان الموجودات من نبات وحيوان وغير ذلك انما تاتى عن طريق الحركة الطبيعية فى المادة القديمة نتيجة الحرارة فى الكون التى تلتقى بعناصر الماء والتراب ويرى وراء ذلك كله قوة عاقلة تسيره متغلغلة فى الافلاك .

ومثل هذه الافكار نجدها عند ارسطو تختصر من جملة أقواله فى هذه الفكرة قوله "وجملة القول أنه لابد من أن يكون فى الطبيعة أنساب وصور اذ كان يحتاج فى توليد الشى الى مثله ، وليس يوجد بجميع ما يتولد مثل ما يتولد منه ، لكنا متى احتجنا الى صورة من الصور كان منا فعل ما نعلم أنه لا تحدث به وحدة تلك الصورة فتحدث حينئذ تلك الصورة كأنها كامنة فى شىء آخر وهى الحقيقة كامنة فى الطبيعة المولدة [1] . ثم يتحدث ابن رشد فى "فصل المقال" عن مسألة قدم العالم أو حدوثه بأسلوب فيه غموض بعض الشىء ولكنه يحاول التوفيق بين الاراء التى تقول بالقدم أو الحدوث مع ميوله الفلسفى الى القول بالتقدم الزمانى على الوجود أو قدم المادة أو شىء معين .

---

[1] دكتور عاطف العراقى – تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية – ص٢٥٢ (نقلا عن كتاب أرسطو : ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٤٩٤) .

يقول اما عن مسألة قدم العالم أو حدوثة فان الاختلاف فيها بين المتكلمين وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعا للأختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء وذلك أنهم أتفقوا على أن هنا ثلاثة اصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين وأختلفوا في الواسطة ... فالطرف الأول هو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء ... أي عن سبب فاعل ومن مادة الزمان يتقدم على وجوده وهذه هي حال الاجسام التي يدرك تكوينها بالحس مثل تكون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات ...... اتفق الجميع على تسميتها محدثة الطرف المقابل (الثاني) هو موجود لم يكن من شيء ولا مع شيء ولا تقدمه زمان ... وأتفق الجميع على تسميته قديما وهو مدرك بالبرهان وهو "الله تعالى" فاعل الكل وموجده .

الطرف الواسطة (الثالث) هو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل . وهذا هو العالم بأسره [1] .... والواضح أن ابن رشد يضع الموجود الثالث (أي الطرف الثالث في الموجودات حلقة وسطى بين الله تعالى وبين الموجودات التي تدرك حال تكونها بالحواس مثل العناصر الأربعة والنبات والحيوان ولكنه لم يوضح لنا كيف يكون هذا الشيء) الذي وجد عنه ، هل عن فاعل أي قدرة الهية أم عن فاعل آخر هو "الصورة" التي تخرج الموجود من حال وجوده بالقوة الى الفعل في هذا الشيء (الهيولى) مثلا باعتباره مادة غير متعينة كما يرى ارسطو ... فقال ابن رشد "أعني عن فاعل فقط" ثم قال وهذا هو العالم بأسره .. ولكن ابن رشد عندما يتعرض

---

[1] ابن رشد - فصل المقال ص ٢٤ .

للنصوص القرآنية فأنه يؤول هذه النصوص التى تتعلق بهذه المسألة بطريقة توحى بايمانه العميق المحسوس .. ومن ناحية أخرى اذا تأملنا ما يصرح به يتضح أنه يشير الى حدوث صورة العالم ومعنى ذلك أن مادته قديمة وسابقة على صورته الحادثة ، فهل يعنى هذا ان هذه المادة هى "الهيولى" الغير متعينة عند ارسطو ؟ .

يقول ابن رشد فى هذا "وهذا كله مع ان هذه الاراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الايات الواردة فى الانباء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة "وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع وذلك فى قوله تعالى فى سورة هود آية (٧) " وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء" يقتضى بظاهرة ان وجود قبل هذا الوجود وهو "العرش والماء" وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى "يوم تبدل الارض غير الارض والسموات" سورة ابراهيم آية (٨) يقتضى بظاهرة وجودا ثانيا بعد هذا الوجود .

وقوله تعالى "ثم استوى الى السماء وهى دخان" سورة فصلت آية (١١) يقتضى بظاهرة أن السموات خلقت من شىء والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا فى العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس فى الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد فى هذا نص ابدا ، فكيف يتصور فى تأويل

المتكلمين فى هذه الايات ان الاجماع انعقد عليه . والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء" [1] .

ولا شك ان هذا القول من جانب ابن رشد كان يتضمن نقدا مباشرا وصريحا لأدلة المتكلمين وتأويلاتهم فى حدوث العالم فانه يدل دلالة قاطعة على ايمان ابن رشد بقدم العالم وخاصة عندما أورد بعض النصوص التى تشير بظاهرها الى انه كان هناك أشياء وموجودات قبل العالم .

وتفنيد هذا الرأى لابن رشد فى قدم العالم من جانبنا هو ان الله تعالى لا يفنى ولا يبلى ولا يجوز عليه ما يسرى على الموجودات القديمة أو الحاضرة أو المستقبلة ... فهذه الازمنة الثلاثة لا يجوز وصفها مقياسا لعلم الله تعالى فعلمه دائم ومستمر .. وان كانت النصوص الشرعية قد أخبرت عن موجودات قبل هذا العالم الحادث فهذه الاخبار خاصة بعلم الله تعالى الدائم .. فالحركة والزمان والمكان وكل شىء هو من علم الله تعالى وقدرته لا يجوز القول بأنها قديمة أو أزلية فمهما سبقت زمانا أو مكانا أو حركة أو غير ذلك فهى حادثة بالنسبة لله تعالى لأنه منفرد بالأزلية والقدم .. وقد اقتضت الحكمة الألهية وجود الاشياء بصورها وأعراضها على ما هى عليه وما يطرأ عليها من تطور وتصور وأعراض .

---

[1] ابن رشد – فصل المقال – ص ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ – لمزيد من الإيضاح فى هذا الشأن راجع أيضا – كتاب تهافت التهافت جـ١ ص ٣٧٦ وما بعدها .

ومهما تهرب ابن رشد من خطورة القول بقدم العالم وحاول التوفيق والتلفيق بين الاراء الفلسفية أو الكلامية أو غير ذلك فان باطنه يميل الى رأى ارسطو فى قدم العالم .

والدليل على ذلك انه يرى ان الحدوث الوارد فى القرآن الكريم انما ينصب على طرو الصور على الموجودات ، وليس شاملا للحدوث فى جواهرها .. وهذه الصور هى التى يسميها الاشعرية صفات نفسية ، ويسميها الفلاسفة صورا وهذا الحدوث انما يكون من شيء أخر فى زمان "ويؤول ابن رشد على هذا الرأى قوله تعالى "أولم ير الذين كفروا أن السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما" سورة الانبياء آية (٣٠) وقوله تعالى "ثم استوى الى السماء وهى دخان" سورة فصلت آية (١١) [1]"... ولا نريد ان نطيل فى هذه المسألة حتى لا نخرج عن موضوع البحث ونذكر الرأى الحاسم عن ابن رشد فى هذه المسألة وهى أنه يريد ان يقول ان العالم قديم وحادث أو بعضه قديم وبعضه الاخر مخلوق حادث ولكن ليس على طريقة المتكلمين ويفرق ابن رشد بين معنى القدم والحدوث وتؤدى كل من الفكرتين الى نتائج لها أثر كبير فى الفكر الاسلامى .... فيذكر فى نص له "قلت : أما ان كان العالم قديما بذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء حادثة فليس له فاعلا أصلا . وأما ان كان قديما بمعنى أنه حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول و لا منتهى فان الذى افاد الحدوث الدائم أحق باسم الاحداث من الذى أفاد

(1) "دكتور عوض الله حجازى – الفلسفة الاسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ص ٢٥٢ نقلا عن ابن رشد – تهافت التهافت حـــ١ ص ٩٨ كذلك ص ٣٦٦ وما بعدها تحقيق دكتور سليمان دنيا ط دار المعارف .

الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة ، فالعالم محدث الله سبحانه وتعالى واسم الحدوث به أولى من أسم القدم . وأنما سمت الحكماء العالم قديما ، تحفظا من المحدث الذى هو من شيء وفى زمان وبعد القدم" [1] وابن رشد يدافع عن رأى الفلاسفة فيما ذهبوا اليه من القول بالقدم فى العالم ويذكر ابن رشد فى نص أخر "أن الامور الحادثة تنتهى آخر الامر الى سبب قديم ولكنها حادثة الاجزاء أزلية الجنس فلا يلزمنا القول بصدور حادث بجنسه عن القدم . وهذا ما حاول الغزالى ابطاله . ويؤكد ابن رشد بأن يكون القدم عله الحوادث ، وأوجب وجود الحوادث التى لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانة لا اله الا هو [2].

واذا كان ذلك كذلك فان ابن رشد فى مناهج الأدلة يحاول بقدر الامكان وبأسلوب غامض أن يوهم الجمهور بأن الله تعالى خلق العالم من شيء ولكنه تعالى لم يرد لهم معرفة كنهة أو تصوره الا على التمثيل بالشاهد ... وكذلك لا يرى ضرورة تأويل كل ما يتعلق بذلك الجمهور . يقول ابن رشد "اذ ليس يمكن فى الجمهور أن يتصوروا على كنهة ما ليس مثال فى الشاهد فأخبر الله تعال أن العالم وقع خلقه اياه فى زمان ، وأنه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف فى الشاهد مكون بهذه الصفة ، فقال تعالى مخبرا قبل كون العالم "وكان عرشه على الماء" .... الى سائر الايات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى ، فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التنزيل فأنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية . فأما ان يقال لهم عقيدة الشرع فى

(١) ابن رشد – تهافت التهافت جـ١ ص ٢٧٥ ، ص ٢٧٦ .

(٢) المصدر السابق جـ٢ ص ٤٥٦ كذلك دكتور جلال شرف – الله والعالم والانسان ص ٣٩ .

العالم هى أنه محدث ، وأنه خلق من غير شىء وفى غير زمان ، فذلك شىء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور ، فينبغى كما قلنا الا يعدل فى الشرع عن التصور الذى وصفه للجمهور ، ولا يصرح لهم بغير ذلك فان هذا النوع من التمثيل فى خلق العالم الموجود فى القرآن الكريم وفى التوراة وفى سائر الكتب المنزلة [1] .

وفيما يتعلق بنظرية الفيض أو الصدور والتى تتعلق بمشكلة صدور الكثرة عن الوحدة . اذ تسائل كثير من الفلاسفة حول امكان حدوث ذلك ؟ فان ابن رشد قد رفض أقوال فلاسفة الإسلام فى ذلك ونقد هذه النظرية نقدا شديدا [2] ونرى عدم الخوض فى هذه الاقوال لكثرتها وحتى لا نخرج عن موضوع بحثنا .

ونتجه الى بحث مسألة السببية عند ابن رشد ومقارنة ذلك بما ورد عند الاصوليين من الاشاعرة من أهل السنة وسوف نركز على النقاط الهامة ونذكر ما حدث بشأنها من تأويلات فى بعض النصوص القرآنية .

ثالثا : تأويل العلاقة بين السببية والمعجزات :

يجدر بنا أن نشير بأختصار الى موقف الاصوليين من الاشاعرة فى هذه المشكلة فقد كان لموقف الاشاعرة بصدد مذهب الذرات أثره الكبير فى دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلنى ومعقولية الطبيعة والتسليم

---

(1) ابن رشد – مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(2) للمزيد فى ذلك يراجع – ابن رشد – تهافت التهافت .

بوجود طبائع ذاتية للأشياء تلك الاراء التى كان يسلم بها المعتزلة ... وقد رفض الاشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العلمية الذاتية بين الاشياء وذهبوا الى ان الظواهر التى تحدث انما هى مناسبات للفعل الالهى ، فالارادة الالهية تتدخل عند أتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة . فمثلا لا يرجع إحراق النار للخشب إلى طبيعة نارية فى النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة فى الخشب من شأنها أن تجعله يحترق النار ، بل أن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب وانما هذه مناسبة تتدخل فيها الإرادة الإلهية فيتم الإحراق" [1] .

هذه فكرة موجزة عن موقف الاشاعرة فى مسألة السببية أو العلة فقد رفضوا فكرة العلية الضرورية فى الطبيعة فالعلة الطبيعية ليست علة ذاتية بل هى مستمدة من خارجها من خلقها سبحانه وتعالى فالتتابع الضرورى بين العلة والمعلول والذى يعبر عن عادة ضرورية أو اسباب طبيعية كامنة فى الاشياء يرفضه الاشاعرة ويقررون أن حدوث الظواهر الطبيعية مناسبات تعبر عن تدخا الفعل الالهى فى الموجودات .

وقد كان موقف الاشاعرة فى ذلك يعبر عن رفضهم لأقوال ونظريات الفلاسفة المشائيين . فالمشاؤن من الفلاسفة أقروا بوجود علاقة ضرورية بين الاسباب والمسببات والعلل والمعلولات كذلك للرد على القائلين بفكرة العادة

---

[1] دكتور محمد على ابو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى ص ٢٥٥ كذلك التمهيد فى الرد على المشبهه والمعطاة – تحقيق محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادى أبو ريده – ط – القاهرة ١٣٦٧ هـ .

والصدفة والاتفاق فى الظواهر الطبيعية من الدهرين وغيرهم وقد حاول الاشاعرة بنفيهم لفكرة ارتباط العلة بالمعلول بالضرورة البرهنة على امكان حدوث المعجزات والخوارق الالهية فى الموجودات الطبيعية . وعلى ذلك فان الامام الغزالى تناول أدلة الفلاسفة وغيرهم ممن يؤيدون فكرة العلة الضرورية فى الاشياء بالتحليل والنقد مبينا تهافتها وتهافت تأويلاتهم فيها مؤكدا تدخل الفعل الالهى فى حدوث الظواهر أو الخوارق والمعجزات .

يقول الغزالى "حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الموجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم وليس فى المقدور ، ولا فى الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود السبب دون السبب" . ويوضح الامام الغزالى المضمون الحقيقى لقول الفلاسفة بالأقتران والتلازم الضرورى بين الاسباب والمسببات . يقول الغزالى "وانما لزم النزاع فى ذلك من حيث أنه ينتهى عليها أثبات المعجزات الخارقة للعادة مثل قلب العصار ثعبانا وأحياء الموتى ، وشق القمر . ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوما ضروريا احال جميع ذلك . وأولوا ما فى القرآن الكريم : من احياء الموتى (معجزة سيدنا عيسى عليه السلام) ... وقالوا أراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم . وأولوا تلقف العصا السحرية على أبطال الحجة الالهية الظاهرة على يدى موسى شبهات المنكرين . وأما شق القمر نقد أنكروا وجوده وزعموا أن لم يتواتر [1] . وعلى ذلك فان الفلاسفة لم تثبت المعجزات الخارقة للعادات الا فى ثلاثة أمور :-

---

[1] الامام الغزالى – تهافت الفلاسفة – تحقيق دكتور سليمان دنيا ط القاهرة ١٩٥٨ كذلك ابن رشد – تهافت التهافت حـ٢ ص ٧٦٩ – ص ٧٧٠ .

الأول : في القوة المتخيلة : فقد زعموا أنها اذا استوات وقويت ولم تستغرقها الحواس والاشتغال . اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزيئات للكائنات في المستقبل وذلك في اليقظة للأنبياء ولسائر الناس في النوم ... فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة .

الثاني : خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم .

الثالث : القوة النفسية العملية قد تنتهي الى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر ... ومقالة أن النفس منا اذا توهمت شيئا خدمتها الاعضاء ، والقوى التي فيها فتحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة مثال ... اذا تصور شيئا طيب المذاق تحليت اشداقة وانتهضت القوة الملعبة الفياضة باللعاب من معدته [1].

هذه هي الاراء التي ذكرها الغزالي عن مذاهب الفلاسفة في العلية أو السببية وصلتها بالمعجزات والخوارق للعادة ... وأتضح لنا أن الفلاسفة ومن ذهب مذاهبهم تأولوا الاسباب أو العلل على أمور أخرى كذلك تأولوا حدوث المعجزات مثل ما ورد من نصوص قرآنية تخبر عن احياء الموتى بالنسبة لمعجزات سيدنا عيسى عليه السلام وانشقاق العصا ثعبانا بالنسبة لمعجزات سيدنا موسى عليه السلام وأنشقاق القمر لمعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم .... تأولوها على معاني ودلالات طبيعية أو تخيلية أو معرفية أو حدسية .

---

[1] المصدر السابق ص ٧٧٠ ، ص ٧٧١ ، ص٧٧٢ .

واذا كان مذهب علماء أهل السنة من الاسشاعرة يؤكدون "أن الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا[1] فما هو موقف الوليد ابن رشد شارح ارسطو الاكبر فى ذلك ؟ يبدو ان ابن رشد وقف على اساس هذه المشكلة حول ابراز الجوانب الفلسفية والأدلة البرهانية على وجود الحكمة الألهية فى الموجودات وسائر الأشياء وارتباط العلة بالمعلول . وحاول كذلك تأكيد وجود العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات كاستنتاج لحكمة الله تعالى فى الموجودات والأشياء وحاول ابن رشد فى ذلك فيما يرى بعض الباحثين أن يجمع بين مبحث الفلاسفة ومنهم ابن سينا وبين مبحث الغزالى الذى قرر عدم وجود علاقة ضرورية بين الاسباب ومسبباتها يقول الدكتور عاطف العراقى "اذا انتقلنا منهما الى ابن رشد وجدنا عند جمعا بين المبحثين [2] . واذا كان ذلك كذلك فأننا نستعرض آراء ابن رشد فى هذه المشكلة وما يتعلق بها من تأويلات لبعض النصوص القرآنية طبقا للدلالات والمعانى الفلسفية التى وجدها ابن رشد .

يقول ابن رشد "أما انكار وجود الاسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى . والمتكلم بذلك أما جاحد بلسانه لما فى جنابه ، وأما منقاد لشبهه سفسطائية عرضت لنه فى ذلك ، ومن ينفى ذلك فليس يقدر ان يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل وأما أن هذه الاسباب مكتفية بنفسها فى الافعال الصادرة عنها أنما تتم أفعالها بسبب من خارج . وأما مفارق ، وأما غير

---

[1] المصدر السابق ص ٧٧٧ وللمزيد ما بعدها .

[2] دكتور عاطف العراقى – تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٣٥ .

مفارق فامر ليس معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث وفحص كثير [1] وبعد أن يوجه ابن رشد لومه ونقده لموقف المنكرين لفكرة السببية في الأشياء فانه يحاول توضيح مذهبه الحقيقي في الأشياء فإنه يحاول توضيح مذهبه الحقيقي في ذلك . فيقول " وان ألفوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضا لموضع ماهيتها من المفعولات التي لا يحس فاعلها فإن ذلك ليس بحق فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا تحس لها أسبابا . فان كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما ليس مجهول فأسبابه محسوسة ضرورية [2] . ويثبت أسبابا ذاتية - وخصائص وصفات معينة لكل شيء من الاشياء وهذه الصفات والخصائص الذاتية بكل شيء هي التي تجعل له طبيعة تخصه عن الاشياء الاخرى .

يقول ابن رشد "فماذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها فأنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء وأسمائها وحدودها . فلو لم يكن لكموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له أسم يخصه ولا حد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا ... لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد يخصه ، أو انفعال يخصه ؟ أو ليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن فعل يخصه واحد فالواحد

(١) ابن رشد - تهافت التهافت - جـ٢ - ص ٧٨١ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٨٢ .

ليس بواحد واذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

ويحاول ابن رشد اثبات الخاصية الذاتية الموجودة فى "النار" وهى خاصية أو صفة "الاحراق" على سبيل الاضافة الموجودة فى الموجود يقول ابن رشد موضحا هذا الرأى "فان الفعل والانفعال الواحد بين لك شيئين من الموجودات أنما يقع باضافة من الاضافات التى لا تتناهى ، فقد تكون اضافة تابعة لأضافة ،ولذلك لا يقطع على أن النار اذا دنت من جسم حساس فعلت ولابد لأنه يبعد أن يكون هناك موجود يوجد له الى الجسم الحساس اضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال فى حجر الطلق وغيره .

ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ، مادام باقيا اسم النار وحدها [1] ويبرهن ابن رشد على وجود الصفة الخاصة بالأشياء التى هى حقائق وحدود لها من تحليل أقوال الفلاسفة والمتكلمين . فيقول "ومحال ان يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الاكثر ... ويؤول ابن رشد ذلك على قوله تعالى "ولن تجد لسنة الله تبديلا" سورة الاحزاب آية (٦٢) وقوله تعالى "ولن تجد لسنة الله تحويلا" سورة فاطر آية (٤٣) وان أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون الا لدى النفس ، وان كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن اعنى ان يكون

[1] المصدر السابق ص ٧٨٤ .

للموجودات طبيعة تقتضى الشيء اما ضروريا ، وأما أكثريا واما ان يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات .

وكل هذه الاراء لا تفيد شي في تفسير العلاقة الضرورية بين الاسباب والمسببات عند ابن رشد كما أنها تخالف طبيعة العقل ، والحكمة في الموجودات وفي الفاعل الحكيم ... لذلك يقول "ان كان هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم [1] .

ويتدرج ابن رشد من اثبات الاقتران الضرورى بين الاسباب والمسببات الى نفى فكرة العادة لأنها تؤدى الفى التكرار وهذا فى خلق الله تعالى محال ، حتى يصل بنا ابن رشد الى انتساب الافعال الحقيقية الى فاعل أو علة خارجة عن الشيء ، والذى يكون لديه استعداد لتقبلها . فيقول ابن رشد "لاينبغى ان يشك فى أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا ومن بعض وأنها ليست مكتفية بأنفسها فى هذا الفعل بل الفاعل من خارج فعله شرط فى فعلها بل فى وجودها فضلا عن فعلها .

أما جوهر هذا الفعل أو الفاعلات ؟ ففيه اختلاف كما يرى ابن رشد بين الفلاسفة ويذكر قول بعضهم أن الفاعل الاول هو برىء .... وان الفاعل فعله شرط فى وجود الموجودات وفى وجود أفعالها . وان هذا الفاعل يتناول فعله

---

[1] المصدر السابق ص ٧٨٧ .

هذه الموجودات بوساطة معقول له وهو غير هذه الموجودات فبعضهم جعله الفلك فقط ، وبعضهم جعله مع الفلك موجودا آخر برينا عن الهيولى وهو الذى يسمونه واهب الصور ثم يقف ابن رشد عند هذا الحد ولا يريد ان يكشف عن حقيقة ما يقصده فيقول : والفحص عن هذه الاراء ليس هذا موضعه [1] .

ولكن هل يمكن اعتبار أقوال ابن رشد فى الاقتران الضرورى بين العلة والمعلول والاسباب والمسببات على أنه ينكر تدخل الفعل الالهى فى احداث الظواهر وما يجرى من فعل وانفعال فى الموجودات بعضها فى بعض ؟ فى الحقيقة أنه على الرغم من اقرار ابن رشد للتلازم بين الاسباب والمسببات لان ذلك عنده يسير على مقتضى الحكمة ويقرره العقل "منطق كذلك فأنه يدل على حكمة الله تعالى فى الموجودات .... فانه لم ينكر ولم يرفض المعجزات الالهيات فى المخلوقات وفى الوجود كله .

فهناك نصوص كثيرة عثرنا عليها يقرر فيها صدق معجزة سيدنا ابراهيم عليه السلام ويرى أن المنكرين لها زنادقة .. يقول ابن رشد "وأما ما نسبه (الغزالى) من الاعتراض على معجزة ابراهيم فشيء لم يقله الا الزنادقة فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادئ الشرائع "[2].

---

[1] المصدر السابق ص ٧٨٧ ، ٧٨٨ .

[2] المصدر السابق ص ٧٩١ .

ويرفض ابن رشد أى تأويل فى مبادئ الشريعة .. وما أخبرت عنه من امور تتعلق بالمعجزات أو الموجودات لأنها تتعلق بأمور الهية تفوق العقول الانسانية . يقول ابن رشد "فالذى يجب ان يقال فيها : ان المبادئ هى أمور الهية تفوق العقول الانسانية فلابد أن يعترف بها مع جهل أسبابها والشائع مبادئ الفضائل ، اذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا باطلاق ، فان اصبح من العلماء الراسخين فى العلم فعرض له أن تأويل فى مبدأ من مبادئها ، ففرضه ان لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال الله تعالى "ةوالراسخون فى العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا" سورة آل عمران آية (٧) . هذه هى حدود الشرائع وحدود العلماء [١] .

هكذا يقرر ابن رشد المعجزات ويعترف بها ويرى عدم التطرق الى التأويل فيها لان كيفية وجودها هو أمر الهى معجز عن ادراك العقول الانسانية [٢] وابن رشد اذا كان يعترف بمعجزات النبى صلى الله عليه وسلم هو القرآن الكريم يقول ابن رشد "واذا تأملت المعجزات التى صح وجودها وجدتها من هذا الجنس وأبينها فى ذلك كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارقا بطريق الحس

والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى يوم القيامة [٣] ... اذن فابن رشد لا ينكر بناء على ما سبق .. تدخل الفعل الالهى وأثره فى فعل وانفعال الموجودات والمعجزات والخوارق ، كما أن ذلك لا ينفى الخصائص والصفات فى الاشياء

---

[١] المصدر السابق ص ٧٩١ – ص ٧٩٢ .

[٢] المصدر السابق ص ٧٧٤ .

[٣] نفس المصدر السابق ص ٧٧٥ .

فكل موجود أو شيء له صفة أو خاصية معينة تجعله يفعل أو ينفعل بغيره ، يقول ابن رشد لو ان الفاعل الاول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها لتكون من النار فان دعوى مثل هذا ترفع الحس وجود الاسباب والمسببات ... فلا شك أحد من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار ، مثلا أن النار هي الفاعلة له ، ولكن لا بإطلاق بل من قبل مبدأ من خارج هو شرط في وجود النار فضلا عن إحراقها ، ولكنهم يختلفون في هذا المبدأ ما هو ؟ هل هو مفارق أو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار ؟[1] واني أرى أنه ليس هناك تباعد كبير بين اراء المتكلمين من الاشاعرة الذين حاولا تدخل الفعل الالهي في الظواهر والاشياء الطبيعية ونفي لزوم العلاقة الضرورية بين الاسباب والمسببات ، وبين ما ذهب اليه الوليد ابن رشد في تأكيد الصفات الخاصة بالاشياء ووجود تلازم بين الاسباب والمسببات وذلك من أجل نفي فكرة العادة والاتفاق والتكرار في حدوث الاشياء .

فابن رشد لم يكن بعيدا كل البعد عن حدود العقل والمنطق الذى يحاول من خلاله اثبات الحكمة في نظام الموجودات .... ويرى أن من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولان القول بهذا الترتيب والمسببات فيه رد على القائلين بفكرة الاتفاق أو الذين ينكرون الصانع تعالى[2] إن وجود الأشياء والموجودات فيه ترتيب ونظام وبذلك لا يمكن ان يوجد اتقن منه ولا أتم منه ،

---

[1] نفس المصدر السابق ص ٧٩٣ .

[2] ابن رشد – مناهج الأدلة ص ١٠٢ وما بعدها .

وان الامتزجات محددة مقدرة والموجـودات الحادثة عنها واجبة ... ولذلك لم يوجد ذلك عن الاتفاق لان ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضـرورة الى هـذه الاشارة بقولة تعالى "صنع الله الذى اتقن كل شيء" سورة النمل آية (٨٨) .

كذلك فان الجواز منفى عن الموجودات لان الجائز ليس أولى بالشيء من ضده والى هذا الاشارة بقوله تعالى "ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطـور" سورة الملك آية (٣) . ويعترف ابن رشد بأن الفاعل على الحقيقة والعلة الحقيقية فى الموجودات هو الله سبحانه وتعالى . لأن الله تعالى هو المخترع للأسباب وكونها أسباب مؤثرة باذنه وحفظه لوجودها . فابن رشد يعترف بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله تعالى فى الموجودات كما ركب في الاجسام النفوس أو الاسباب المؤثرة [١] .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد يعترف بوجـود الخاصية الطبيعية أو الذاتية فى الموجودات ولكنه لا يجزم ولا يقر بفاعليتها وتأثيرها مطلقا أى بدون أمر خارجي عنها ... فقد توجد خاصية الشيء ولكنها لا تحدث فعلا أو انفعالا فى شيء أو لشيء والمثال فى ذلك النار يقول ابن رشد "أنه يمكن ان توجد هذه الصفات للموجودات ولا يوجد لها تاثير فيما جرت عادته أن يؤثر فيه مثل النار مثلا . فأنه من الممكن أن توجد الحرارة لها ولا تحرق ما تدنو منها ، وان كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه النار . فصدور الأفعال عن الفاعلين ليس ضروريا

---

[١] المصدر السابق ص ١٠٥ .

لمكان الأمور التي من الخارج فلا يمتنع إن يقترن النار بالقطن مثلا فـي وقت ما فلا نحرقه إن وجد هنالك شيء ما إذا قارن القطن صار غير قابل للإحراق [1] .

رابعا : تحليل ونقد :-

يتضح لنا من خلال هذا التحليـل لموقف ابـن رشـد وتأويله فـي السببية وما يتعلق بها من المعجزات والخوارق الإلهية :-

أولا : إن ابـن رشـد يسـلم بالخصـائص الضرورية فـي الأشـياء أي لكـل موجـود مـن الموجـودات ويربـط بـين ذلـك وبـين القـول بالأسـباب النوعيـة للموجودات على النحو الذي يراه أرسطو وحاول من خـلال ذلك نفـي الاتفاق العرضي والجواز والإمكان .

ثانيا : أقر ابن رشد بأن الصفة أو الخاصية الموجـودة للموجـودات ليست فاعلة أو منفعلة بذاتها إلا بموجب فعل خارجي أي أن عليه الأشـياء مستمدة مـن الله تعالى الذي ركب في الموجودات خصائصها وطبائعها مثـل خاصيـة الإحـراق بالنسبة للنار ، وقابليـة الاحـتراق بالنسبة للخشب أو القطـن ... وهكـذا خـرج ابـن رشد من اتهام المتكلمين أو بعض الباحثين مـن أنـه يقـول بالعلية الذاتيـة فـي الموجـودات أو الأشياء بسبب قوله بـالتلازم الضـروري بـين العلـة والمعلـول أو الأسباب والمسببات .

---

(1) ابن رشد - تهافت التهافت ص ٨٠٦ ، ٨٠٧

ثالثا : لقد أكد ابن رشد على ضرورة التلازم الضرورى بين السبب والمسبب أو العلة والمعلول لأن ذلك يقتضى الحكمة أو أحكام النظام والترتيب فى الموجودات وبين الأشياء بعضها مع الأخرى وكذلك يدل على حكمة الله تعالى فى خلقه وموجوداته يضاف إلى ذلك أن المنطق والعقل يقضيان بالتتابع والتلازم بين الأسباب والمسببات .

رابعا : يقرر ابن رشد أنه على الرغم من وجود الخاصية الطبيعية لكل شىء ولكل موجود وكذلك لكل موجود فعل فاعل معين ، لكنه يؤكد أن الفعل الذاتى يكون بأذن الله تعالى وأنه يمكن أن يعطل هذه الخاصية أو الطبيعة الخاصة بالأشياء وافعالها ، كما أن تسير طبقا لطبيعتها وفعلها . فالنار مثلا قد توجد إلى جوار القطن ولا يحترق .

خامسا : وعلى ذلك فان ابن رشد يعترف بالمعجزات والخوارق الإلهية فى الكون والموجودات ... فالمعجزة الالهية الخاصة بسيدنا إبراهيم عليه السلام عندما القى به فى النار ولم يحترق صادقة كذلك قلب العصا ثعبانا ، وأحياء الموتى ... وغير ذلك كما اخبر القرآن الكريم كذلك انشقاق القمر بالنسبة لمعجزات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكنه يرى أن معجزة القرآن الكريم أكثر بلاغة من غيرها لأنها الباقية والدائمة حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

سادسا : رفض ابن رشد التأويل فى الشرائع والمعجزات وغير ذلك من الغيبيات لأنها أمور إلهية لا يرقى العقل الإنسانى إلى إدراكها . فيجب الإقرار

بها على ظواهرها دون تأويل يؤدى إلى إنكارها أو الإخلال بمضمون النصوص فيها .

سابعا : يرى بعض الباحثين أن الخطأ الذى وقع فيه أبن رشد فى بحثه لهذه المسألة تتمثل فى خلطه بين مجالات مادية طبيعية وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية . ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب وتقرير الحكمة والغائية فى الكون يلاحظ أنه فى متاهات لا صلة بينها وبين ما ينبغى أن يكون عليه التحليل للعلاقة بين السبب الذى نتج عنه [1] وربما نلتمس لأبن رشد فى هذا العذر نظرا لعمق هذه المشكلة وأختلاف الاراء حولها ، بين الاصوليين والفلاسفة ، وغيرهم ولكنه عموما كانت أراؤه تبدو جديدة وعميقة ولم ينحرف عن طريق المؤمنين بعقيدتهم بل حاول إبراز الجوانب الفلسفية والبرهانية الكامنة فى أعماق هذه المسائل الهامة .

---

[1] دكتور عاطف العراقى – تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٤٤ وكذلك رجعنا لكتابة : النوعة العقلية فى فلسفة ابن رشد صفحات متفرقة – ط – دار المعارف القاهرة ١٩٦٧ م .

الفصل الرابع

"منهج ابن رشد فى تأويل القضايا الشرعية"

تمهيد :-

نود ان نتناول بالتحليل والنقد منهج ابن رشد الفلسفى فى تأويل بعض القضايا والمسائل الشرعية والتى كانت مثارا للخلاف الدائم بين المذاهب والفرق الاسلامية وأصبح لكل مذهب موقفا محددا يتفق مع الاطار العام لهذه المذاهب كالمعتزلة والاشاعرة والجبرية ، والفلاسفة والصوفية بالأضافة الى مذاهب الفقهاء وأئمة الحديث .

وربما كان لأبن رشد نظرة خاصة ومتميزة عن هؤلاء جميعا عندما تناول "مسألة القضاء والقدر" التى تشمل ما يدور حول مشكلة الجبر والاختيار من خلاف دائم ، وكذلك "مسألة الجور والعدل" ثم "مسألة المعاد واحواله" أو وصف البعث فى الحياة الأخرة وما أخبر الله تعالى عن احوالها وما فيها من ثواب وعقاب . وجدير بالذكر ان الفلاسفة اختلفوا مع علماء الاصول والفقهاء وجمهور المسلمين فى هذه المسألة وتأولوا النصوص الواردة فى ذلك طبقا لمناهجهم العقلية .

ونريد ان نكشف عن موقف ابن رشد الفلسفى من خلال منهجه فى التاويل والتوفيق بين أدلة الشرع وبراهين العقل .

أولا : مسألة القضاء والقدر :-

يذكر ابن رشد أن هذه المسألة من اعوص المسائل الشرعية وذلك أنه اذا تؤملت دلائل السمع فى ذلك وجدت متعارضة ،وكذلك حجج العقول[1] .

ومن الجدير بالذكر ان كثير من البحوث تناولت هذه المسألة بالبحث في ضوء المذاهب الاسلامية . ولا نريد ان نتعرض لذلك – فان الخوض فى هذا المجال لا يؤدى الى شيء جديد ، وكذلك فان ابن رشد أشار الى اختلاف المذاهب والفرق الاسلامية فيما يتعلق بهذه المسألة ، وفى تأويل الادلة السمعية طبقا لنظريتى الجبر والاختيار ، فأشار الى مذاهب المعتزلة القائلين بحرية الاختيار ، والى مذاهب الكسب عند الاشاعرة ، ثم مذهب الجبر عن الجبرية وقام بتحليل آرائهم وتأويلاتهم للنصوص القرآنية والاحاديث وقد رأى أن هؤلاء قد اسرفوا فى أدلتهم العقلية وتأويلهم للنصوص والظواهر الشرعية [2] .

ولكن ما هو مذهب ابن رشد فى هذه المسألة وكيف استطاع التوفيق بين أدلته العقلية وبين ظواهر الشرع وما هو منهجه الفلسفى فى تأويل الظواهر ؟ وقبل ان نخوض فى بحث مذهب ابن رشد فى هذه المسألة ، فأننا نشير الى أن بعض الباحثين تناولوا هذه المسألة عند ابن رشد ، ولكن مناهجهم فى ذلك لم تخرج عن مجرد السرد لأدلته وأقواله وطريقته فى التوفيق بين الأدلة الشرعية والبراهين العقلية كما عرض لها ابن رشد – دون تحليل أن نقد يفيد مجال

---

[1] ابن رشد – مناهج الأدلة ص ١٢٠ .

[2] المصدر السابق ص ١٢١ .

البحث [1] .. وهذا ما لا يتفق مع منهجنا فى البحث ، اذ أن منهجنا هنا سوف يقوم على التحليل والنقد ومقارنة الأدلة بغيرها حتى يمكن الوصول الى نتائج واضحة وذات قيمة ايجابية .

يذهب ابن رشد منذ البداية الى عرض ما يبدو من تعارض ظاهرى فى الأدلة السمعية والحجج العقلية تمهيدا للتوفيق بينها . فيقول : "أما تعارض أدلة السمع فى ذلك فموجود فى الكتاب والسنة أما فى الكتاب فأنه تلقى فيه آيات كثيرة تدل على أن للانسان اكتسابا بفعله وأنه ليس مجبورا على افعاله مثل قوله تعالى : "فيما كسبت أيديكم" سورة الشورى آية (٣٠) وقوله تعالى "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى" سورة فصلت آية (١٧) وربما ظهر فى الاية الواحدة التعارض فى هذا المعنى .... مثل قوله تعالى "وما اصابكم يوم التقى الجمعان فبأذن الله" سورة آل عمران آية (١٦٦) وقوله تعالى "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" سورة النساء آية (٧٩) ويرى ابن رشد أن ما فى هذه الايات ما يدل على أن للانسان اكتسابا وعلى أن الأمور فى أنفسها ممكنة لا واجبة . ثم يعرض ابن رشد للأيات التى تدل على الامور كلها ضرورية وأنه سبق القدر ، قوله تعالى "إنا كل شىء خلقناه بقدر" سورة القمر آية (٤٩) وقوله تعالى "وكل شىء عنده بمقدار" سورة الرعد آية (٨) وقوله تعالى "ما اصاب من مصيبة فى الارض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرئها

---

(١) نذكر من هؤلاء : دكتور عاطف العراقى – النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٥١ ، ص ٢٦٠ ط دار المعارف ١٩٨٤ كذلك دكتور إبراهيم بيومى مدكور – فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق) ص ١٤٧ ، ص ١٤٨ ط دار المعارف ١٩٨٣ م .

ان ذلك على الله يسير" سورة الحديد آية (٢٢) الى غير ذلك من الايات التى تتضمن هذا المعنى الذى يدل على أن الانسان مجبور على الافعال ... ويذكر ابن رشد بعض ... الاحاديث النبوية التى تدل على ذلك [١] .

ثم يورد ابن رشد أيضا قصة الخلاف الشديد فى المذاهب الكلامية بين المعتزلة والاشاعرة وبين الجبرية ... ويرفض من القول بالجبر أو بالاختيار ، أقوالهم وتأويلاتهم فيما ذهبوا إليه أو بالاختيار أو بأكتساب الانسان لأفعاله [٢] . ويبدأ ابن رشد فى وضع الحلول العقلية التى يراها مناسبة لذلك ولحسم هذا الخلاف بين المذاهب الإسلامية ، فإنه و يوضح لنا ذلك من خلال منهجه العميق فى التوفيق بين الأدلة السمعية والأدلة العقلية .... ومن ناحية أخرى نستطيع أن نستنبط منهج ابن رشد فى التأويل الفلسفى للأصول العقائدية والنصوص القرآنية التى تتعلق بهذه الأصول ... ونحاول تحليل أدلته العقلية وطريقته فى التوفيق بينها وبين النصوص القرآنية .

اذ يتسائل ابن رشد منذ البداية عن كيفية الجمع بين ما يبدو من تعارض فى المسموع نفسه وفى المعقول نفسه ؟ ويؤكد ابن رشد أن الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وأنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى المسألة [٣] .

---

(١) ابن رشد مناهج الأدلة – ص ١٢٠ – ص ١٢١ .

(٢) للمزيد المصدر السابق ص ١٢١ – ص ١٢٢ .

(٣) المصدر السابق ص ١٢٢ .

ويحاول ابن رشد أن يجمع بين نظريتى الجبر والاختيار ليس على طريقة الاشاعرة ولكن بايجاد طريقة أخرى جديدة ربما لم يتطرق اليها أحد من مفكرى الاسلام من قبل – حيث أشار الى وجود قدرتين تتحكمان فى الفعل وتنفيذه أحدهما . قدرة داخلية نابعة عن ارادة حرة يختار بها الانسان افعاله ولكنها ليست قدرة أو ارادة مطلقة بل مفيدة ومرتبطة بالأسباب الخارجية وهى قوانين الطبيعة التى تجرى على نظام محدد وهى من خلق الله تعالى ، وكل عمل يأتيه الانسان هو توافق بين ارادته وبين الاسباب الخارجية ، وابن رشد يرى ان حرية الانسان مقيدة بارادة الله تعالى فالأنسان عنده حر ومجبر فى الوقت نفسه ، ولكن الجبر هنا لا يعنى عند ابن رشد التأثير المباشر على الانسان فى حركاته ومكناته ، ويطلق ابن رشد أسم القضاء والقدر" على ذلك النظام الثابت ، الذى تدل عليه الاسباب الداخلية والخارجية ، وان الله تعالى محيط بمعرفة هذه الاسباب كلها ، والله تعالى هو العالم بالغيب وحده . ويمكن أن نعرض هذا التحليل من خلال النصوص بقول ابن رشد "ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى أصداد . ولكن لما كان أكتساب تلك الاشياء ليس يتم لنا الا بموتاة الاسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها ، كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين جميعا . واذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة الينا أيضا يتم فعلها بارادتنا وموافقة الافعال التى من خارج لها وهى المعبر عنها بقدرة الله . ويرى ابن رشد أن هذه الاسباب التى سخرها الله من خارج ليست هى متممة للأفعال التى تروم فعلها أو عاتقه

(خارجة) عنها فقط . بل وهى السبب فى ان نريد احد المتقابلين ويؤكد ابن رشد ان ارادتنا محفوظة بالامور التى من خارج ومربوطة بها "(١).

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد يؤول على هذه الفكرة قوله تعالى "له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله" سورة الرعد آية (١١) (٢).

ويثبت أن ابن رشد من خلال النصوص التى اوردها فى هذا الصدد أن الاسباب التى من خارج تجرى على نظام محدد وترتيب مقصود وأن أفعالنا أرادتنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة هذه الأسباب وعلى ذلك فواجب ان تكون افعالنا تجرى على نظام محدود . كذلك يرى ابن رشد أن افعالنا تكون مسببة على تلك الاسباب التى من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر ، ويرى ابن رشد أن النظام المحدود الذى فى الاسباب الداخلية والخارجة هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على العباد وهو اللوح المحفوظ . وعلم الله تعالى بهذه الاسباب يلزم عنها هو العلة فى وجود الاسباب . ولا يحيط بهذه الاسباب وبمعرفتها الا الله تعالى وحده . ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة ولا شك أن هذا يعنى عند ابن رشد تأويل أقواله تعالى "قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا

(١) المصدر السابق ص ١٢٣

(٢) المصدر السابق ص ١٢٣

الله" سورة النمل آية (٦٥) فمعرفة الاسباب هو العلم بالغيب [١] وهو ما ينفرد به الله تعالى دون أحد سواه .

ويتابع ابن رشد التحليل الفلسفي لمضمون النصوص القرآنية والاحاديث الواردة في هذا الصدد ، ويؤول النصوص الالهية على هذا المعنى وهذه النظرية العقلية التي قررها في التوفيق بين ما هو معقول وبين ما هو مسموع ، أو بين ما يظن فيه تعارض ... اذ يذهب في تأويل قوله تعالى "وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو" سورة الانعام آية (٥٩) على معنى ان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت ، لذلك يجب ان يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما ، والعلم بالأسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان . فسبحان من احاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات وهذه هي مفاتيح الغيب المعينة في الآية [٢] .

ويقرر ابن رشد بعد ذلك نظريته في الكسب فيقول واذا كان هذا كله كما وصفناه فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الايات العامة والاحاديث التي يظن بها التعارض . اعني الحجج المتعارضة العقلية ، اعني ان تكون الاشياء

---

[١] نفس المصدر السابق ص ١٢٤ .

[٢] نفس المصدر السابق ص ١٢٤ .

الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامرين حميعا ، بارادتنا وبالاسباب التي من الخارج [1]

ويحلل ابن رشد قول الجمهور من المسلمين على أنه لا فاعل الا الله فيذهب الى ان ما اتفقوا عليه في هذا القول صحيح ، ويشرح مذهبه في هذا الراى من ناحية : أنه لا فاعل الا الله تبارك وتعالى ، وأن سواه من الاسباب التى يسخرها ليست تسمى فاعلة الا مجازا . اذ كان وجودها انما هو به ، وهو الذى صيرها موجودة أسبابا بل هو الذى يحفظ وجودها في كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها ، كذلك يحفظها هو في نفسها ، ولولا الحفظ الالهي لها ما وجدت مشارا اليه .. وعلى ذلك فا الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التى يقترن بها اسبابها التى جرت العادة ان يقال أنها أسباب لها فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع [2] .

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد يذهب في تأويل النصوص القرآنية على هذا المعنى اذ يؤول قوله تعالى "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو أجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب " سورة الحج آية (٧٣) على معنى أنه لا خالق الا الله تعالى اذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر ،

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٥ .

ويعطى ابن رشد تفسيرا أكثر وضوحا لهذا المعنى الفلسفى أو الدليل العقلى فيرى ... ان الموجودات الحادثة : منها ما هو جواهر وأعيان ومنها ما هى حركات وسخونة وبروده (اعراض) والجواهر والاعيان ليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه ، وما يقترن بها من الاسباب فأنما يؤثر فى اعراض تلك الاعيان لا فى وجودها . والمثال على ذلك أن المعنى أنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط ، وأما خلقه الجنين ونفسه التى هى الحياة فأنما المعطى بها الله تبارك وتعالى ... فالمخترع للجواهر هو الخالق [1] لذلك قال تعالى "والله خلقكم وما تعلمون" سورة الصافات آية (٩٦) وينتهى ابن رشد من هذا التحليل الفلسفى لنظرية الخلق الالهى للموجودات بأسبابها الى أن من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله تعالى فى مسبباتها فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم . فالعلم هو معرفة الاشياء بأسبابها . والحكمة هى المعرفة بالأسباب الغائبة [2] .

والواضح لنا مما سبق من خلال تحليل ابن رشد الفلسفى للقضاء والقدر أنه حاول التوفيق بين ارادة الانسان من جهة وقضاء الله وقدره من جهة ثانية كى لا يدع مجالا للشك عند المؤمن فيما لو نسب الأفعال الى أحدهما [3] وربما لم يكن هذا هو هدف ابن رشد فقط بل أنه تناول هذه المسألة التى اختلفت فيها آراء معظم مفكرى الاسلام من المتكلمين وغيرهم على مذهبه الفلسفى العقلى البرهانى ، وحاول ان يثبت مدى وضوح المنهج الفلسفى البرهانى ،

---

[1] المصدر السابق ص ١٢٧ .

[2] المصدر السابق نفسه ص ١٢٧ ، ص ١٢٨ .

[3] الاستاذ خليل شرف الدين – ابن رشد ص ٨١ط دار الهلال ١٩٨٥م

كذلك التاويل الفلسفى فى التوفيق بين الجانبين المتعارضين ، وفيما يرى بعض الباحثين المعاصرين ... فأن ابن رشد لم يكن يسعى لمجرد التوفيق ، ومن الخطأ فهم موقفه على أنه استفاد من الآية القرآنية وحدها ، بل أنه طبقا لمذهبه العقلى الفلسفى لم يشأ أن يخرج مسألة القضاء والقدر عن حدود هذا المذهب كذلك فان ابن رشد قد عنى بالربط بين مذهبه فى القضاء والقدر وأفكاره عن العناية والسببية والغائية [1] .

وإن كنت لا اوافق بعض الباحثين فى تقليلهم لأهمية النصوص القرآنية فى اعتماد الوليد ابن رشد عليها فى تأييد أدلته العقلية وتحليله الفلسفى للتوفيق بين الجبر والاختيار ... إذ أن ابن رشد لم يكن [illegible] أى دليل قرآنى أو حديث روى عن النبى صلى الله عليه وسلم الا وأعتمد عليه وتناوله بالتأويل طبقا لمذهبه الفلسفى وتحليله المنطقى البيرهانى ، وقد خرج ابن رشد من ذلك الى القول بنظرية فى الكسب تجمع بين الاسباب الداخلية (الارادة الانسانية الحرة) وبين الاسباب الخارجية (القدر الالهى والقضاء المكتوب فى اللوح المحفوظ) والذى لا يعلمه الا الله تعالى لأنه غيب ، ومفتاح هذا الغيب هو معرفته تعالى وسبق علمه بالأسباب ومسبباتها طبقا لنظام محدود وضعه الله تعالى للموجودات .

ثانيا : مسألة الجور والعدل (الخير والشر) :

يتناول ابن رشد هذه المسألة الايمانية بالتحليل والنقد لبعض

---

[1] دكتور عاطف العراقى – النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٥٩ .

المذاهب الاسلاميه والكلامية التى احطأت فى نفسيرها وبسط منهجه الفلسفي في تاويل ما يعترضه من طواهر او نصوص تبدو متعارضه فى الظاهر بينما لو تعقلها الاساس فأنه سوف يجد انها ليست متعارضة وأنه ليس هناك خلاف فيما يفضي اليه من معاني عقلية .

وابن رشد على عادته يتوجه بالنقد الشديد لآراء متكلمى أهل السنة من الاشعرية ، ويرى أن ما قالوا فى هذه المسألة يخالف ما صرح به الشرع ففضلا عن العقل ولا نريد أن نخوض كثيرا فى هذا الخلاف بين ابن رشد والاشاعرة أو غيرهم [1] ولكن ما نريده هو توضيح منهج ابن رشد الفلسفي الاخلاقى فى تحليل هذه المسألة وتأويل الظواهر التى تبدو متعارضة .

وقبل ان نعرض لمنهج ابن رشد نشير فقط الى أن القرآن الكريم ذكر أن الخير والشر من الله تعالى . والعدل والجور أو الهدى والضلال من الله تعالى ايضا . وان الله تعالى يهدى من يشاء ويضل من يشاء .. ولو شاء لآتى لكل نفس هداها كما أن الله تعالى يرضى لعباده الايمان ولا يرضى لهم الكفر وهكذا ومن هنا بدا ابن رشد فى تناول هذه المسألة والتوفيق بين ما يبدو أو يظن فيه تعارض فيقول "أما المسموع فان الله قد وصف نفسه فى كتابه بالقسط . ونفى عن نفسه الظلم . فقال تعالى "شهد الله أنه لا لإله الا هو والملائكة وألوا العلم قائما بالقسط" سورة آل عمران آيه (١٨) وقال تعالى "وما ربك بظلام للعبيد" سورة

[1] للمزيد ابن رشد ـ مناهج الأدلة ص ١٢٨، ص ١٢٩

فصلت آية (٤٦) وقال تعالى "ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون" سورة يونس آية (٤٤) .

فان قيل فما تقول فى الإضلال للعبيد أهو جور أو عدل وقد صرح الله تعالى فى غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدى مثل قوله تعالى : "فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء" سورة ابراهيم آية (٤) ومثل قوله تعالى "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" سورة السجدة آية (١٣) .

وينبه ابن رشد الى مثل هذه الايات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها وذلك لأن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التى نفى فيها سبحانه وتعالى عن نفسه الظلم مثل قوله تعالى "ولا يرضى لعباده الكفر" سورة الزمر آية (٧) ومن البين أنه إذا لم يرض لهم الكفر فأنه ليس يضلهم [1] ومن ناحية أخرى فأن ابن رشد يشير الى أن الله تعالى خلق الناس على الفطرة وأنه لم يضلهم ولا خلقوا للضلال فيقول "قد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى "فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها" سورة الروم آية (٣٠) وقوله تعالى "واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ..." سورة الاعراف آية (١٧٢) وقول النبى صلى الله عليه وسلم "كل مولود يولد على الفطرة" الحديث ... واذا كان هذا التعارض موجودا ، وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل [2] .

---

[1] المصدر السابق ص ١٢٩ .

[2] نفس المصدر السابق ص ١٣٠ .

وفى ذلك اشارة من جانب ابن رشد الى ضرورة استخدام منهج التأويل وهو الذى يقبل الظاهر ، اذ قد نبه كما ذكرنا فيما سبق الى أن الآيات لا يمكن أن تحمل على ظاهرها حتى يمكن الجمع والتوفيق بينها .. ولا شك أن ابن رشد يجيز التأويل على قدر ما تتقبله ظواهر النصوص وما يوجبه العقل .

ولكن يبدو ان ابن رشد يستخدم التأويل فى ضوء أصوله الفلسفية وسوف نجد عنده بعض المؤثرات الفلسفية الارسطية كذلك تأثره ببعض اراء ابن سينا خاصة فى مناقشته للتصور الفلسفى للعلاقة بين الخير والشر .

ونحاول ان نتتبع آراءه وتأويلاته فى هذا الصدد فيقول "أما قوله تعالى "فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء" سورة ابراهيم آية (٤) فان تأويله يعنى أن المشيئة السابقة اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون . وابن رشد يعنى أنهم مهيئين للضلال بطباعهم ومسوقين اليه بما يكتنفهم من الاسباب المضلة من داخل ومن خارج . وفى تأويل قوله تعالى "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" سورة السجدة آية (١٣) معناها لو شاء أن يخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال أما من قبل طباعهم واما من قبل الأسباب التى من خارج أو من قبل الامرين كليهما لفعل . ولكونه حالة الطباع فى هذه مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم [1] . أما الآيات التى قصد بها الضلال فان ابن رشد يتأولها على معانى تتفق مع نظرته الفلسفية للطبائع البشرية وتكوينها ففى قوله تعالى "يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين" سورة البقرة آية

---

[1] المصدر السابق ص ١٣٠ .

(٢٦) وفى مثل قوله تعالى "فان الله يضل من يشاء" سورة فاطر آية (٨) يعنى أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الايات فى حقهم مضلة كما يعرض للأبدآن الرديئة أن الاغذية المنافعة مضرة بها [١] .

والواضح مما سبق ان ابن رشد فى تحليله الفلسفى المراد من الآيات الواردة فى "الهداية والضلال" فأنه يؤول ذلك على ما ركب فى البشر من طبائع مختلفة بعضها يمثل الميول الحسنة والاخر يمثل الميول الى الشر والضلال ، فالآيات القرآنية الواردة فى الهداية أو الضلال أنما تخاطب أو تشير الى كليهما ولكن ابن رشد لم يقف عند هذا التحليل بل يرى أن المسألة تتطرق الى ناحية أخرى تتعلق بالغاية أو الحكمة الالهية من ذلك .

ومن هنا يتطرق ابن رشد الى تناول المسألة من الناحسة الاخلاقية تلك التى تتعلق بالتصور الفلسفى لمشكلة الخير والشر ، وهذه المشكلة بحثها كثير من الفلاسفة والمفكرين على مر العصور عند اليونان ، وفى الاديان السماوية وعند فلاسفة الاسلام وكذلك العصر الحديث ولا أرى هناك أوجه لأستعراض ذلك فحسب الباحثين الرجوع الى مصادرها الاساسية ، ولكن يبدو أن ابن رشد وكما سنرى لم يأت بجديد ، فقد أشار الى هذا المعنى ابن سينا من قبل عندما ناقش مسألة العناية الالهية فى بحثه لمشكلتى الخير والشر [٢] .

---

[١] نفس المصدر السابق ص ١٣٠ .

[٢] ابن سينا – كتاب النجاه – ص ٤٦٦ ، ص ٤٧٧ ط القاهرة ١٣٣٨ كذلك دى بور تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٥٦ ، ص ٢٥٧ .

فإذا تناولنا آراء ابن رشد فى ذلك نجده يلجأ الى التساؤل عن الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهينين للضلال وهذا هو غاية الجور ؟ [1] ويجيب ابن رشد عن ذلك بأن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك لأن الطبيعة التى منها خلق الإنسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل شرا بطباعهم ، كذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة ، وان كانت مرشدة لم يكن يد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين ، أما أن لا يخلق الأنواع التى وجد فيها الشرور فى الأقل والخير فى الأكثر بسبب الشر الأقل ، وأما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من انعدام الخير الأكثر ، لمكان وجود الشر الأقل ، وهذا الشر من الحكمة : هو الذى خفى على الملائكة حتى قال الله تعالى حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة (يعنى آدم) " قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ... الى قوله تعالى إنى أعلم ما لا تعلمون " يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنهم اذا كان وجود شئ من الموجودات خير أو شر ، وكان الخير أغلب عليه فإن الحكمة تقتضى ايجاده لا اعدامه[2] .

وبعد هذا التحليل الفلسفى للحكمة فى وجود الشر إلى جانب الخير والتصور العقلى للعلاقة بينهما فإن بن رشد يخلص إلى إقرار مبدأ الغائية الإلهية

---

(١)ابن رشد – مناهج الأدلة صـ ١٣٠ .

(٢)المصدر السابق صـ١٣١

فى الموجودات فيقول " فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفى الظلم وأنه إنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها إلا الضلال فى الأقل إذا لم يكن فى وجودهم أكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هى حال الإنسان[1]

ويدلل ابن رشد على خلق الله تعالى ليس على الاطلاق بل لأجل الخير ويعطى مثالا لذلك لا يخلو من تأثره بابن سينا فيقول "ولكن ليس ينبغى ان يفهم هذا على الاطلاق (يقصد الشر) ولكن على أنه خالق للخير لذات الخير ، وخالق للشر من أجل الخير ، أعنى من أجل ما يقترن به من الخير على خلقه للشر عدلا منه ومثال ذلك : أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ما كان يصح وجودها لولا وجود النار ، لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات لكن اذا قيس بين ما يعرض عنها من الفساد الذى هو الشر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذى هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيرا [2] .

ومن الجدير بالذكر هنا ان ابن رشد لم يغفل فكرة هامة وهى ان يربط

(١)نفس المصدر السابق صـــ١٣١

[2] المصدر السابق ص ١٣٢ (قارن رأى ابن شينا – النجاة ص ٦٦ حيث يذكر من الموجودات ما هو خير محض صبر "من الشر كالأمور العقلية والسماوية ويقى نمط من الوجود هو هذا الارض والخير فيه غالب على الشر فيه لأجل الخير وينبغى الا يترك كثير لتفادى شر قليل وعدم وجود العالم أعظم شر من وجوده كما هو ونجده فى الصفحات التالية من كتاب النجاة فصلا عن العناية الالهية وبيان دخول الشر فى القضاء الالهى –أنظر حتى ص ٤٧٧ – راجعنا دى بور – تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٥٧ هامش .

بين تحليله الفلسفي الاخلاقي في مشكلة الخير والشر وخلقهما ، وبين مبحث الوجدانية واثبات أن هناك اله واحد خالق للخير والشر معا وبذلك ينفي نظرية الاثنينية التي كانت منتشرة في عقائد الزراد شتيه والماتوية من الفرس وكذلك حتي يصعد بالوحدانية الي أقصي درجات اليقين فيقول : فأن قبل فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعني حتي يضطر الامر فيها الي التأويل وأنت تنفي التأويل في كل مكان ؟ قلنا أن تفهيم الأمر علي ما هو عليه الجمهور في هذه المسألة أضطرهم الي هذا وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالي هو الموصوف بالعدل ، وأنه خالق كل شيء الخير والشر لما كان يعتقد عند كثير من الأمم أن ههنا آلهين اله خالق للخير واله خالق للشر فعرفوا أنه خالق الامرين جميعا ولما كان الضلال شرا وكان لا خالق له سواه وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر ، ولكن ليس ينبغي أن يفهم هذا علي الاطلاق ، لكن علي أنه خالق لذات الخير ، وخالق للشر من أجل الخير ، وأما ما يقترن به من الخير [1] وقد أشار ابن رشد الي هذه الناحية أيضا في كتابه تهافت التهافت [2] .

والواضح لنا أن ابن رشد كفيلسوف عقلاني عندما يتناول مسألة العدل والجور بالتأويل فأنه يحثها من جوانب مختلفة تتصل بالثبات والعدل في حق الله تعالي ونفي الظلم عنه وأثبات خلق الخير والشر منه تعالي دون غيره لـاكيد الوحدانية الالهية وكمالها ، ومن ناحية أخري الرد علي المتكلمين الذين فرقوا

---

[1] ابن رشد – مناهج الأدلة – ص ١٣١ ، ص ١٣٢ .

(٢)للمزيد ابن رشد – تهافت التهافت – حـ١ ص ٢٩٧ ، ص ٢٨٩ .

أو حاولوا أن يقرنوا بين العدل الالهى وبين ما يتصف به الانسان وكذلك فيما يتعلق بالجور . بل وكما أن السبب الذى أوقع هؤلاء المتكلمين فى الخطأ هو فى بحثهم لهذه المسألة من هذه الناحية . وهذا ما يراه ابن رشد أيضا اذ يقول "وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل ، بل لأن الكمال الذى فى ذاته أقتضى أن يعدل فاذا فهم هذا المعنى هكذا يظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذى يتصف به الانسان [1] .

ويتناول ابن رشد آراء بعض المتكلمين الذين ظنوا "أن الافعال كلها تكون فى حقه تعالى عدلا ولا جورا" بالتحليل والنقد فيقول ... فان هذا ابطال لما بعقله الانسان وأبطال لظاهر الشريعة ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه ، وذلك أنه اذا فرضنا أنه لا يتصف بالعدل أصلا ، بطل ما يعقل من أن ههنا أشياء هى نفسها عدل وخير ، وأشياء هى فى نفسها جور وشر ، واذا فرضنا أيضا أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الانسان لزم أن يكون فى ذاته سبحانه وذلك أن الذى يعدل فأنما وجوده هو من أجل الذى يعدل فيض ، وهو بما عادل خادم لغيره ، وينبغى أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس ، وأنما الذين يجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك فى هذا المعنى [2] .

---

(١) للمزيد ابن رشد – تهافت التهافت – جـ ١ص ٢٩٧ ، ص ٢٨٩ .

(٢) ابن رشد – مناهج الأدلة – ص ١٣٢ .

ويعد هذا العرض لمنهج ابن رشد فى مسألة العدل والجور وتأويله لما يعترضه من نصوص قرآنية قد تبدو فى نظر الناس متعارضة فلا شك أنه يحاول التوفيق بينها من ناحية وبين البرهان العقلى من ناحية أخرى ، اذ قد أثبت أن العدل أو الجور الهداية أو الضلال ، الخير أو الشر من عند الله تعالى ولكن خلقه تعالى للشر أو الضلال ليس على الاطلاق بل من أجل ما فيه خير وما يشير الى الهداية ، وأن الضلال أو الشرور أنما هى بسبب ما فى تكوين الاشياء أو الناس من طبائع أو هى ناتجة عن المادة فالعناية الالهية تريد الخير والهداية على الاطلاق أما الضلال والشرور فهى أمور عارضة تزول بحلول الخير والهداية وقد أشار بعض الباحثين المعاصرين [1] . الى مدى تأثر ابن رشد فى ذلك بالنظريات الفلسفية الارسطية وأنى أرى ذلك أيضا . ويمكن ان نشير بإيجاز الى ذلك اذ يرى "أن فى هذا القول (يقصد قول ابن رشد كما ذكرنا فيما سبق من أن وجود الخير الأكثر مع الشر أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل يقول صعود الى فكر أرسطو ، وذلك فيما يختص بفكرة صدور الشر عن الهيولى " والحق فى ذلك أن العناية موجودة وأن ما جرى على غير عناية هو من شرور الهيولى لا من قبل تقصير الفاعل ، فالسبب الذى من أجله كان النظام فى افعال الامور الهيولانية يعد قليلا هو أن مبدا كل واحد من هذه لا يمكن فيه أن يوجد له بالطبع أكثر من هذا ، ومن أمثلة الشر فى الهيولى ، الفساد والهرم وغير ذلك [2]

---

[1] دكتور عاطف العراقى – النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٤٠ . .

[2] المصدر السابق ص ٢٤٠ .

هذه أشارة فقط الى طريقة ابن رشد فى المزج بين الأدلة الشرعية والمبادئ الفلسفية ... وتأويل النصوص فى ضوء مبادئ العقل والفلسفة وربما يشير ذلك الى منهجه الفلسفة ويؤكد ابن رشد على ان مثل هذه التأويلات ينبغى الا تكون حقا مشاعا للعامة والخاصة بل ينبغى طبقا لقانون التأويل أن تكون للخاصة وحدهم .

ثالثا : المعاد وأحواله "مسألة البعث فى الحياة الاخرة" :

تناول ابن رشد هذه المسألة بالتحليل والنظر العقلى على منهج الفلاسفة وقد وضع فى أعتباره ضرورة التوفيق بين ما نزل به الوحى من نصوص شرعية وبين مقتضيات العقل والبراهين الضرورية عن الجميع - طبقا لمنهجه فى التوفيق بين الفلسفة والدين وقد عرض ابن رشد للمذاهب المختلفة فى هذه المسألة وناقشها وعرض كذلك للذين ينكرون البعث من الدهرية وغيرهم ونحن لا نريد أن نستعرض فى هذه المسألة كل المذاهب التى اختلفت أو اتفقت فى حقيقة البعث وأحوال الحياة الأخرة . اذ أن بعض الباحثين قد تناول هذه المسألة بالبحث والدراسة [1] ولكن نريد ان نبين منهج ابن رشد فى تحليل أو بحث هذه المسألة ، وما فى ذلك من تأويل لأحوال البعث والحياة الأخرة .

---

(١) من هؤلاء الباحثين على وجه الخصوص : دكتور عاطف العراقى - مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٧٧ وما بعدها ط دار المعارف ١٩٨٣ .

كذلك - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - ص ٣٢٣ وما بعدها .

يبدا ابن رشد بحث هذه المسألة من الناحية العقلية الفلسفية بالتأكيد على أن جميع الشرائع أتفقت على ضرورة (المعاد) فى الحياة الأخرة وبرهن على ذلك العلماء ولكن مصدر الخلاف بينها كان ينصب على صفةو وجوده فى المشاهدات التى مثلت الجمهور تلك الحال الغائية [1] كذلك يشير ابن رشد الى هذا الخلاف فى التهافت [2] ... وابن رشد بذلك يشسير الى اسباب التأويل والذى حدث فى الشرائع اذا أن من هذه الشرائع من جعل المعاد روحانيا أى النفوس ، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا [3] ولكن أبن رشد يؤول ذلك كله الى اتفاق الوحى واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع . ويرى أن الكل اتفق على أن للانسان سعادتين : آخروية ودنيوية .

ومن الجدير بالذكر هنا أن ابن رشد لم يغفل انظاره الفلسفية فينظر الى هذه المسألة نظرة غائية فلسفية وهو بذلك يوجه النظر الى أن هناك أتفاقا بين الحكمة والفلسفة وبين مبادئ الشرع وآيات الوحى الآلهى ... أى أن هناك أتفاق بين الحكمة والشريعة فى ضرورة البعث والمعاد الاخروى .

اذ يرى ان اتفاق الكل على أن للانسان سعادتين اخروية ودنيوية أنبنى على أصول يعترف بها عند الكل منها أن الانسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه اذا كان لك موجود يظهر من أمره لم يخلق عبثا وأنه أنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده . فالأنسان أحرى بذلك . وقد نبه الله

---

[1] ابن رشد – مناهج الأدلة – ص ١٣٣ ، ص ١٣٤ .

(٢)ابن رشد – تهافت التهافت – حـ٢ – ص ٨٦٦ .

[3] ابن رشد – مناهج الأدلة – ص ١٣٤ .

تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز فقال تعالى "وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار" سورة ص آية (٢٧) ولا شك ان وجود الغاية فى الانسان أظهر منها فى جميع الموجودات وقد نبه الله تعالى عليها فى قوله تعالى "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون" سورة المؤمنون آية (١١٥) وقال تعالى "أيحسب الانسان أن يترك سدى" سورة القيامة آية (٣٦) . وهذا يعنى فيما يرى ابن رشد أن هناك غاية من خلق الموجودات ومن خلق الانسان بصفة خاصة منها كما ورد فى الشرع عبادة الله تعالى ، والمعرفة بالخالق تعالى [1] . الخ . ويذهب ابن رشد فى تحليله الغائى لخلق الانسان الى أنه اذا كان قد خلق من أجل أفعال مقصورة به يجب أن تكون غاية الانسان فى افعاله التى تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال "النفس الناطقة" [2] .

وبعد هذا التحليل الفلسفى لغائية وجود الانسان وأفعاله فانه يتجه الى تحليل أفعال النفس الناطقة والتى تتعلق بالفضائل العلمية والعملية . فيذهب الى أن للنتفس الناطقة جزأين : جزء عضلى ، وجزء علمى ، وأنه يجب أن يكون المطلوب الاول منه أن يوجد على كماله فى هاتين القوتين أى الفضائل العلمية والفضائل النظرية وان تكون الافعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين كما هى : الخيرات والحسنات والتى تعوقها هى الشرور والسيئات . ويرى أن الوحى وردت شرائعه بتقرير الفضائل (الخيرات والحسنات) ونهت عن الرذائل (الشرور

---

(1) المصدر السابق ص ١٣٤ .

(2) المصدر السابق ص ١٣٤ .

والسيئات) كذلك عرفت الشريعة المقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل ، والعلم (المعرفة النظرية) فهى معرفة الله تبارك وتعالى والملائكة والموجودات الشريفة ومعرفة السعادة .... والعمل عرفت الشريعة من الاعمال القدر التى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العلمية [1] .

وفى تصورى ان ابن رشد بهذا التحليل الفلسفى للأفعال التى تتعلق بالنفس الناطقة وهى خاصة الفعل الانسانى دون الحيوان والتى يتعلق بأكتساب النفس للفضائل العلمية النظرية والفضائل العملية وهو ما أشار اليه الوحى ونبهت اليه الشريعة وهو مطلب الحكمة والفلسفة وهو ما يعتبر من أصولها ومبادئها .... والدليل على ذلك ما أشار اليه فى كتابه تهافت التهافت من الاتفاق بين الحكمة والشريعة فى هذا المطلب وهذه الغاية .

يقول ابن رشد بعد أن يشير الى أن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروى بعد الموت وان اختلفت فى صفة ذلك الموجود ... الى أنه بالجملة اما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم ، لأن الفلسفة أنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع بقصد تعليم الجمهور عامة ، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يحض الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور ، ولما كان الصنف الخاص من الناس أنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف

---

[1] المصدر السابق ص ١٣٥ كذلك تناول ابن رشد هذه المسألة بهذا التحليل الغائى فى كتابه تهافت التهافت حـ٢ ص ٨٦٥ .

العام كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص في حياته أما في وقت صباه ومنشئة فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نقله الى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته أن يستهين بما نشأ عليه وان يتناول لذلك أحسن تأويل ..... وأن يعلم ان المقصود بالتعليم هو ما يعم لا ما يخص . ثم يحذر ابن رشد من أى تأويل يناقض أقوال الانبياء وما وردت به الشرائع في هذا المجال لأن ذلك يؤدى الى الكفر ثم يذكر ابن رشد أن الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم وفي الاسكندرية أتبعوا شريعة عيسى وشريعة محمد عليهما السلام كذلك كان في بني اسرائيل حكماء وأنه لم تزل الحكمة امرا موجودا في أهل الوحي وهم الانبياء عليهم السلام . لذلك فان كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا . واذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها الصادرات والاصول فكم بالحرى يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها [1] .

والواضح من هذا تحليل الفلسفي عند ابن رشد أن هناك لقاء بين الحكمة والشريعة في هذه الأمور اذ ان ما نزل به الوحي يتفق مع مبادئ وبراهين العقل وان الشرائع جاءت بأمور مشتركة للجميع والعامة من الجمهور وأنه على الخاصة الالتزام بما عيه الجمهور من أعتقاد بأمور ومبادئ شرعية وأن يتأول في ذلك ان اراد على أحسن تاويل بحيث لا يناقض الشرائع وأقوال الانبياء .

---

(١) ابن رشد – تهافت التهافت – حـ٢ ص ٨٦٦ – ص ٨٦٩ .

ويرى ابن رشد أنه لا يمكن أن تكون هناك شريعة بالعقل فقط اذ أنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى أستنبطت بالعقل والوحى. والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تأخذ تقليدا اذ كان لا سبيل الى البيرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية [1]

ويمكن ان نستنبط مما سبق أن ابن رشد يقصد بذلك التمهيد لموقفه الحاسم فى تأويل الأمور والأحوال الاخروية وينبه الى أن هناك أمور مشتركة للجميع وانه على الخاصة من الفلاسفة أو الحكماء ذوى العقول الالتزام بالمبادئ العامة مع الجمهور ، وأن تاويلاتهم للأمثال المضروبة للناس فى النصوص الشرعية من وصف لأحوال الاخرة من ثواب أو عقاب أو جنة ونار وغير ذلك أنما سوف يكون بناء على استدلالات من النصوص الشرعية والبراهين العقلية . كان يتأولوا الثواب أو العقاب وما ورد من وصف لأحوال المعاد والبعث والحياة الأخرى على معانى روحانية أو عقلية ... وهذا أيضا ما يمكن استنباطه من خلال عرض ابن رشد لأفعال النفس الناطقة ومن أنها تكتسب الفضائل أو الرزائل وانها لا تموت بموت البدن ، ومن ثم فان الثواب أو العقاب منوط بها لما اكتسبه وتعلقت به من فضائل أو رذائل فى حياتها الدنيوية .

واذا جاز لنا هذا التحليل والاستنباط لأتجاه ابن رشد فى تناول مسألة البعث والمعاد وتأويل أحوال الاخرة على اصول فلسفية فأنه لا ينكر ولم يمنع التأويل

---

[1] المصدر السابق ص ٨٦٩ .

للمعاد والبعث وأحوال الحياة الأخرة وبما أخبر عنه الشرع من أوصاف حسية بل نجده أجاز التأويل على معان روحانية ، واعتبر ما ورد في الشرع من أوصاف المعاد وأحوال الحياة الآخرة أمثال مضروبة يمكن بأويلها عند الخاصة من أرباب الفهم وأصحاب الحكمة ولكنها تجرى على الظواهر فى حق الجمهور وعامة الناس .

بل وكما سنرى يستأنس فى ذلك برأى الإمام الغزالى ويمتدحه فى بعض ما ذهب اليه [1] واذا كان ذلك كذلك فإن بن رشد يقرر " أن الممدوح عندهم (يعنى بهؤلاء الحكماء) من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها .. ويضرب مثلا على ذلك بالصلاة فإنها فى الإسلام تنهى عن الفحشاء والمنكر والصلاة الموضوعة فى الشريعة الإسلامية أتم من سائر الصلوات الموضوعة فى سائر الشرائع بما شرط فى عددها ، وأوقاتها ، واذكارها والطهارةوالترك للأفعال والأقوال المفسدة لها .فكذلك الأمر فيما قيل فى منها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل فى غيرها لذلك كان فى تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال تعالى" مثل الجنة التى وعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار " سورة الرعد آية (٣٥) . وقال عليه السلام " فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " [2] .

---

(١) ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـ٨٦٩ – صـ٨٧٠ – صـ٨٧١

(٢) من حديث لأبى هريرة رضى الله عنه – راجعنا – أبو الفضل العراقى – المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج ما فى الأحياء من أخبار – (هامش الأحياء) جـ٤ ص٥٢٣ .

وقال عباس رضى الله عنه " ليس فى الآخرة من الدنيا إلا الأسماء " قد دل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور [1] وبهذا يقرر ابن رشد أن هناك نشأة أخرى وطور آخر أعلى وأفضل من هذا الوجود الدنيوى " فليس ينبغى أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور الى طور .... مثل انتقال الصور الجمادية الى أن تصير مدركة ذواتها .. وهى الصور العقاية كذلك يرى أن الذين ينكرون أو يشكون فى هذه الأشياء وإنما يقصدون ابطال الشرائع والفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات [2] .

ويبدو لنا من هذا التحليل الفلسفى لمنهج ابن رشد فى تأويل المعاد أنه يقرر أن النشأة الأخروية وطورها يختلف عن النشأة الأولى وطورها فبعث الأجساد سوف لا يكون على عين ما كانت عليه فى طورها الدنيوى الأول بل قبلها ، ويستند فى ذلك الى ما ذكر الإمام الغزالى فى هذا الموضع من كتابه تهافت الفلاسفة .

اذاك يقول ابن رشد وما قاله هذا الرجل فى معاندتهم هو جيد ، ولا بد فى معاندتهم أن توضع النفس غير مائته كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وان يوضح ان التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار ، لا هى بعينها لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا

---

[1] للمزيد فى ذلك يمكن الرجوع – الإمام الغزالى – تهافت الفلاسفة ص٢٨٧ وما بعدها .

[2] المصدر السابق ص٨٧٢ .

لعين ما عدم كما بين أبو حامد . لدلك لا يصح القول بالإعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض ، وأن الأجسام التى تعاد هى التى تعدم وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه وجد بالنوع لا واحد بالعدد ، بل إثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم : أن الأعراض لا تبقى زمانين [1].

ويشير بن رشد الى تناقض الغزالى فى اقواله واتهامه للفلاسفة وتكفيرهم ويعتبره مخطئا فى حق الشريعة وحق العقل والحكمة إذ يرى أن الغزالى صرح بأن أحدا من المسلمين لم يقل بالمعاد الروحاني ،ثم قال فى غير هذا الكتاب[2] أن الصوفية تقو ل به وعلى هذا فليس تكفير من قال بالمعاد الروحانى ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز هو القول بالمعاد الروحانى .. وهذا كله تخليط ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة [3] .

ويتضح لنا من خلال تحليل ابن رشد للخلاف بين الشرائع فى تقرير مسألة المعاد وأحواله (من حيث تصريح بعضها ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية وتمثيل البعض الآخر هذه الأحوال بالأمور المشاهدة الحسية) ، أنه يوازن بين الحكمة والشريعة ولايريد فى هذه الموازنة أن يرجح أحدهما على الآخر بل يريد أن جاز لنا أن نقول أن يوفق بين الأدلة العقلية وبين الأدلة السمعية والشرعية على اعتبار أن الحكمة توافق الشريعة وأن أدلة العقل مثبتة للأدلة الشرعية كذلك فإن ما ورد فى الكتاب العزيز من أدلة مشتركة التصديق للجميع

---

(١)المصدر السابق ص٨٧١ -٨٧٢

(٢) بقصد تهافت الفلاسفة للإمام الغزالى – يمكن الرجوع الى كتابه الأربعين فى أصول الدين – ط الجندى

(٣) ابن رشد – المصدر السابق –ط الجندى.

في إمكان هذه الأحوال (المعاد وأحواله) اذ ليس يدرك في هده الأشياء أكثر من الأمكان في الإدراك المشترك للجميع [1] .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد يشير الى أن جميع الشرائع أكدت أن النفس باقية بعد فناء الجسد ، وكذلك المعاد وأحواله وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ويوضح ابن رشد من ناحية أخرى على أن الشريعة تحدثت عن المعاد وأحواله روحانيا وجسمانيا والنصوص وردت وكذلك بعض الأحاديث بذلك .

وعلى ذلك فإن ابن رشد يذهب في توضيح مدلول قوله تعالى " ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله وان كنت لمن الساخرين" سورة الزمر آية (٥٦) . على أن النفوس لما كانت تتعرى من الشهوات الجسمانية . فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية ،وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا لانها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها للبدن . لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن ،ثم يقول أن الشرائع اتفقت على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير [2] .

وان كان هذا جائز في إفهام ذوى الحكمة إلا أنه قد يصعب على غيرهم وبصفة خاصة العوام من الجمهور الذين لا يقنعون إلا عن طريق التمثيل بما هو

---

(١)المزيد ابن رشد - مناهج الأداة - صـ١٣٦ .

(٢) المصدر السابق صـ١٣٥

مشاهد . ويشير ابن رشد الى ذلك وهو صعوبة تعقل واقتناع الجمهور بالوصف الروحانى لأحوال المعاد والبعث .. ألخ" بأن أصحاب الشرائع أدركوا من هده الأحوال بالوحى ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحانى ، وأما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهما للجمهور ، والجمهور اليها وعنها أشد تحركا فأخبروا أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله ب|أشد المحسوسات تنعيما وهو مثلا الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثل النار . وهذه هى حال شريعتنا هذه التى هى الإسلام فى تمثيل هذه الحال[1] وبعد أن بوضح ابن رشد أن التمثيل الجسمانى لأحوال البعث والحياة الآخرة أكثر تحريكا لنفوس الناس وأتم افهامها لأكثرهم ، والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع فإن التمثيل الروحانى يشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور والجمهور أقل رغبة فيه وخوفا له منهم فى التمثيل الجسمانى فإنه يعرض لثلاث فرق اختلفت فى فهم التمثيل الذى جاء فى ملتنا الإسلامية وهى:_

الفرقة الاولى : رأت أن ذلك الوجود (أحوال المعاد) هو بعينه هذا الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة ...... الخ .

الفرقة الثانية : رأت أن الوجود المثل بهذه المحسوسات هو روحانى وأنه أنما مثل به ارادة البيان .

---

(١)المصدر السابق صـ١٣٦

الفرقة الثالثة : رأت أنه جسماني لكن أعتقدت أن تلك الجسمانيه الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية[1] .

ويفصح ابن رشد عن مذهبه العقلي في تأويل المعاد واحوال الامور في الحياة الأخرة ، اذ نجده يؤيد الرأى الاخير عن الفرقة الثالثة ويرى أن هذا الرأى اليق بالخواص ويستند في ذلك الى رأى ابن عباس رضى الله عنه في هذا المجال فيقول "ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأى لأنه روى عنه أنه قال "ليس في الدنيا من الاخرة الا الأسماء" ويشبه أن يكون هذا الرأى هو اليق بالخواص وذلك أمكان هذا الرأى ينبنى على أمور ليس فيها منازع عند الجميع أحدهما أن النفس باقية والثانى أن ليس يلحق عن عودة النفس الى اجسام أخر المجال الذى يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها . وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التى ههنا متعاقبة ومتنقلة من جسم الى جسم أخر ، فالمادة الواحدة بعينها توحيد لأشخاص كثيرين في اوقات مختلفة وأمثال هذه الاجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها هى واحدة مثال أن انسانا مات وأستحال جسمه الى التراب ، واستحال ذلك التراب الى نبات فأغتذى انسان أخر من ذلك النبات فكان منه حين تولد منه انسانا أخر ، أما اذا فرضت أجسام آخرى فليس تلحق هذه الحال[2] .

---

[1] المصدر السابق ص ١٣٦

[2] المصدر السابق ص ١٣٨

ولا شك ان ابن رشد لم يجد حرجا في هذا التاويل الفلسفي للمعاد واحوال . وهو يردد حجج السابقين من الفلاسفة الاسلاميين كابن سينا وغيره في هذه المسألة .

كذلك فأنه يقول ، بأن العودة لمثل الاجساد لا بعينها وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق كذلك يرى "أن الحق نظرا يفضى الى ابطال الاصل جملة وهو انكار الوجود جملة فان النحو من الاعتقاد يوجب التفكير لصاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للأنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول" [1] .

ومن الجدير بالذكر ان ابن رشد يستدل بالأقيسة العقلية لأثبات حقيقة البعث والمعاد وأحواله بما أخبر الله تعالى في القرأن الكريم ، ويستنبط هذه الاقيسة العقلية من الأدلة الناقلة وهي بمثابة حجج وبراهين عقلية وسمعية أمام الجاحدين لهذه الحقيقة الواردة والثابتة ويحق لنا أن نشير الى ذلك بأختصار حتى يتضح لنا مدى انسجام المنهج التحليلي العقلي عند ابن رشد .

اذ يذهب الى أنه قد وردت أدلة مشتركة للجميع في امكان هذه الاحوال (المعاد - البعث) اذ ليس يدرك العقل في هذه الاشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك للجيمع وهي كلها من باب قياس امكان وجود المساوى على وجود مساويه أعني على خروجه للوجود مثل قوله تعالى " وضرب لنا مثلا ونسي خلقه " سورة يس آية (٧٨) فأن الحجة في هذه الأية مع هذا القياس

[1] نفس المصدر السابق ص ١٣٨ .

المثبت لأمكان العودة . كسر لشبه المعائد الرأى بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى "الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا" سورة يس آية (٨٠) والشبه أن البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس . فعوندت هذه الشبه بأنا نحس أن الله تعالى ، يخرج الضد من الضد ويخلقه منه كما يخلق الشبيه من السببية .

هذاهو القياس الأول ....

أما القياس الثانى : فهو قياس أمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والاكبر للوجود . مثل ذلك قوله تعالى "أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم" سورة يس آية (٨١) فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وابطال جحد الجاحد للبعث" [1] .

تعليق وتحليل :

أولا : يتضح لنا من خلال تأويل ابن رشد لمسألة البعث الاخروى أنه يستخدم المنهج العقلى البرهانى ويتفق مع رأى الفلاسفة فى أن عودة نفس الجسد يؤدى الى محاولات عقلية ولكن يمكن القول بأمكان إعادة مثل الجسد لا عين الجسد ، وأن ما ورد بشأن أحوال الأخرة من أخبار وحقائق لا شك فيها ولكن فيها من أوصاف حسية يمكن تأويلها بالنسبة للخاصة وعلى معانى روحية وعقلية أما نصيب العوام منها فالوقوف على ظاهرها

---

[1] المصدر السابق ص ١٣٦ ، ص ١٣٧ .

ثانيا : يرى ابن رشد أن هناك أدلة مشتركة بين الجميع من الناس وبين الخواص من الحكماء ، واهل البرهان وأن هذه الأدلة الشرعية المشتركة يجب الايمان بها والأقرار لها من جانب الخواص وكذلك الجمهور وأن كان للخواص تأويل أو فهم يخالف مما عليه الجمهور من اقتناعهم بالوصف الحسى والمشاهد التمثيلية فإنه لا يجب أن يذكر لهؤلاء من الناس أى تاويل يخالف ما هم عليه من أقتناع .

ثالثا : يؤمن ابن رشد أن ما ورد فى الشرع من أوصاف لمشاهد البعث وأحوال الحياة الأخرة من ثواب ونعيم أو عذاب وعقاب ، جنة أو نار .. الخ . أنما هى أمثال مضروبة لتقريب المعانى من افهام العامة من الناس ويمكن تأويلها على معانى روحية وعقلية وأن النشأة الاخروية ستكون طورا أخر يختلف عن الطور الأول فى الحياة الدنيوية واستدل على ذلك ببعض مما ورد فى الآثار .

رابعا : يبدو أن ابن رشد تأثر بآراء فلاسفة الاسلام السابقين عليه كذلك أخذ برأى الامام الغزالى فى امكان العودة لمثل الجسد لا عين الجسد .

الفصل الخامس

ابن رشد بين الامام الغزالى والعصر الحديث

تمهيد :

لم يكن الوليد ابن رشد أقل شهرة واهتماما من نظيره الامام أبو حامد الغزالي [1] ، فكل منهما يمثل عصرا بأكمله ، ولا شك أن البحث في مذهب كل منهما ليس من اليسير ، وبصفة خاصة اذا كان موضوع البحث يتعلق بايجاد صلة بينهما ، تصل بعض ما انقطع وتوصد أبواب الخلاف التي مازالت تؤرق عقول الباحثين المخلصين في مجال الفكر الفلسفي الاسلامي .

وابن رشد يشبه الامام الغزالي في كثير من النواحي المنهجية كذلك الامام الغزالي يقترب من ابن رشد ، ويختلف الاثنان اختلافا شديدا في موقف كل منهما من الفلسفة المشائية وأثرها في الفكر الاسلامي .واذا كان هذا الخلاف يمثل جوانب التأييد أو الرفض لهذا التيار الفلسفي فإن ذلك في رأيي يعبر عن مواقف مذهبية شأنها شأن المواقف التي نشاهدها بين المذاهب الاسلامية ، كالذي كان بين المعتزلة والاشاعرة وبين الشيعة وأهل السنة أو بين الصوفية والفقهاء أو بين أهل السلف والفلاسفة .... وهكذا .. فهذه المواقف بين المذاهب الفكرية والدينية وان كانت تمتاز في كثير من الاحيان بالتناحر والتعصب وإيجاد الوسائل المختلفة للأنتصار لنفسها ، لكنها تجاوزت حد الخلاف والتناحر في بعض الاحيان لكي تعبر عن عصورها .

---

[1] هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي – الطوسي الملقب بحجة الاسلام ولد عام /٤٥٠/هـ – وتوفي عام / ٥٠٥/هـ .

واذا جاز لنا ذلك فان كل من الغزالى وابن رشد قد عبر عن عصره [1] فاذا كان الامام الغزالى قد هاجم الفلاسفة وكفرهم فى بعض نظرياتهم بالأضافة الى نقده الشديد لمذاهب الشيعة الباطنية وغلاة الصوفية وكذلك المعتزلة والحشوية والمشبهة وغير هؤلاء ممن رأى فى بعض مذاهبهم الغلو فى التأويل والنظر فأنه قد رأى بلا شك أن السكوت عن مثل ذلك يشكل خطورة على العقيدة وعلى مذهب جمهور أهل السنة . ولا شك أن العصر الذى نشأ فيه الغزالى كان يموج بتيارات مختلفة ومتعارضة هددت أصول العقيدة ، وانخدع بها خلق كثير ربما رأى فى الخطر الوافد من الآراء الفلسفية المشائية وكذلك الباطنية خطرا كبيرا لذلك تناول آرائهم بالتحليل والنقد ، وصنف لذلك مؤلفات ذات قيمة كبيرة فى هذا المجال . وهذا ... وإن كنت لست معنيا هنا بالدفاع عن مذهب الامام الغزالى أو منهجه ولا أحب أن اقول ذلك ايضا ولكنى اود الاشارة الى ان ابن رشد قد تجاوز حدود الفلاسفة والعلماء بأعتباره فيلسوفا عقلانيا ، وعالما وفقيها سأقول ... تجاوز هذه الحدود عندما قدح فى خصمه وأنهال عليه بأشد أنواع السباب كما سنرى فيما بعد فقد وصف الامام الغزالى "بالجهل" وبالوغد . . وهكذا ! .

واذا كان ابن رشد انتصر للفلاسفة فى بلاد المغرب بالآراء والنظريات المشائية الارسطية فهاجم علماء الاصول من المتكلمين كما هاجم الحشوية

---

(١) فيما يتعلق : بتاريخ حياة الامام الغزالى وعصره يرجع الى :-

أ- ابن خلكان – وفيات الاعيان حـ٤ تحقيق دكتور احسان عباس ط دار الثقافة بيروت بدون تاريخ .

ب- السبكى : طبقات الشافعية الكبرى حـ٤ط المنيرة – القاهرة بدون تاريخ .

ت- أحمد أمين – ظهر الاسلام حـ٤ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م .

والظاهرية ورأى مناهجهم ما يسئ لأصول العقيدة والفكر الفلسفى الاسلامى فأنه لم يذهب ذلك بعيدا عما ذهب اليه الامام الغزالى فقد انتقد الغزالى الغلو فى أصول هذه المذاهب كما نعرف ، يضاف الى ذلك أنه لم يقلل من شأن الفكر الفلسفى والمنهج العقلى والتوفيق بين البرهان العقلى وبين الاصول والمبادئ الدينية ، هذا هو ما حاوله ابن رشد فقد ظهر أنه حاول التوفيق بين الفلسفة والعقل وبين الدين ومبادئ الوحى الآلهى عن طريق التأويل أو المزج بين نظريات الفلسفة وأصول العقيدة .

واذا كان ابن رشد قد أشار الى نبذ التقاليد ، وأستئصل جذوره ودعا الى التجديد ، فان الغزالى سبق الى ذلك ولم يكن ابن رشد يذهب فى تمجيده للعقل والمنطق أكثر مما سبق الغزالى فى الدعوة اليه .. هذه اشارات تمهيدية قبل أن تؤصل هذه المسألة ونحاول توثيقها . يضاف الى ذلك أننى أجد توافقا بين الاصول المنهجية عند هذين الفيلسوفين الكبيرين وبين الأصول المنهجية عند مفكرى العصر الحديث من حيث : الدعوة الى التحديد الفكرى والمذهبى ونبذ التقليد أو الوقوف عند حدود الظاهر . كذلك مقاومة النزعة الى تدعو الى الغلو فى تأويل اصول العقيدة مما يؤدى الى تحطيمها والعدوان عليها ، بل ان تنقية التراث الاسلامى والفكرى مما علق به من أثار غريبة وتدعيم أصول المنهج السنى اصبحت من أهم المسائل التى تشغل عقول كبار الباحثين والمفكرين فى العصر الحديث .

وبود هنا أن نستعرض جوانب الصلة بين منهجي الامام الغزالي وابن رشد في ضوء الاتجاهات المنهجية في العصر الحديث بقدر ما يتوفر لدينا من جهد ومصادر أصلية وان كان بعض العلماء والباحثين حاول تحقيق هذه الصلة بين ابن رشد والغزالي وأشار الى ذلك في مقدمة تحقيق كتاب "تهافت التهافت لأبن رشد" [1] ورأى في ذلك استعداد لديه لتصنيف بحث في هذا الشأن ولكن من جانبنا فقد وجدنا في هذه الفكرة استحسانا ومنهجا فائدة كبيرة لرأب الصدع الذي يحدث دائما بين كبار الفلاسفة والمفكرين بل نحن ندعو الى ذلك دائما للتوفيق بين الاراء والنظريات التي لا تحمل ضررا أو تفويضا لفكر جيد وعقيدة مفيدة - وسوف تركز في هذا الشأن على الامور البارزة وبصفة خاصة ما يتعلق بمنهج التأويل والذي يدور حوله موضوع هذا البحث .

أولا مدى التقارب بين الغزالي وابن رشد :-

ليس من شك أن فكرة تحقيق التقارب بين منهجي الامام الغزالي وابن رشد وامكانها بعيدة عن كثير من الباحثين قدماء ومحدثين ومعاصرين ولكن بعض هؤلاء المعاصرين حاولوا بفكره الجيد وفريحته السليمة البحث في ذلك [2] وهذا بلا شك عمل محمود ، ومحاولة منه جزئية اذا قيس بغيره من الذين دأبوا على التروي في اللاوعي وانعدام التبصر بحقائق الامور محاولين تعميم الحكم بأن ما بين الغزالي وابن رشد من خلاف وخصومة شاسعة البين ، ولا مجال لرأب الصدع

[1] دكتور سليمان دنيا - تهافت لاتهافت - المقدمة ص ١٢ وما بعدها .

[2] دكتور سليمان دنيا راجع تهافت التهافت لأبن رشد - (المقدمة) .

بين منهجيهما ، بل وإن شئت القول توهم الباحثون أن مسألة الخلاف والبعد بين الجانبين كالحد الذى يفصل بين الايمان والكفر .

وإن كنا لا نستبعد ولا ننكر هذا الخلاف بين الغزالى وابن رشد فى جوانب كثيرة ولكن هناك التقاء وتقارب بينهما يمكن الاشارة اليه وتحقيقه أيضا من بعض النواحى ، نحاول أن نتتبعها .

١- من حيث المنهج :

لقد غفل قوم من الباحثين القدماء والمعاصرين عن حقيقة هامة وهى أن ابن رشد لم يرد الطعن فى فكر الغزالى وعقيدته الدينية وأنما اراد أن يفند موقفه الحاسم من آراء الفلاسفة وبراهينهم العقلية فى تأويل المسائل الشرعية التى وردت فى كتاب "تهافت الفلاسفة" فالأمام الغزالى بأعتباره حافظا ومدافعا عن عقيدة أهل السنة وجد خطورة فى آرائهم وتأويلاتهم فيما جاء به الشرع فى الالهيات والوجود ، وأمور الحياة الاخرة وقد كانت التيارات الالحادية تعبد طريقا لها فى احضان بعض المذاهب الشيعية والباطنية وغلاة الصوفية فى عصر الامام الغزالى ، كذلك فأن الغزالى كما هاجم المذاهب الفلسفية وفند مزاعمها فى هذه المسائل ، فأنه لم يترك غيرهم من المذاهب الناشزة من مذهب أهل السنة ، اذ تناول مذاهب الباطنية وغلاة الصوفية والمعتزلة والحشوية بالتحليل والنقد بالأضافة الى الفلاسفة .

إذن فالأمام الغزالى لم يحمل حقدا أو لم يوجه نقده للتيارات الفلسفية وحدها بل وجه نقده لتلك المذاهب التى رأى فى مناهجها وعقائدها خطرا على عقيدة الجمهور وأهل السنة . هذا هو منهج الامام الغزالى بصفة عامة . واذا نظرنا الى ابن رشد فأنه لم يقدح كما ذكرنا فى فكر الغزالى أو عقيدته ولذلك فأنه عندما صنف كتابه "تهافت التهافت" لم يطلق عليه اسم "تهافت اغزالى" فالغزالى لم يتناقض فى عقيدته ولم يتناقض أيضا فى موقفه من المذاهب الناشزة عن الاسلام أو مذهب اهل السنة ولكنه تناقض فقط عند ابن رشد فى موقفه وتكفيره للفلاسفة الذين تأولوا أصول العقيدة فى الالهيات ووجود العالم والحياة الاخروية وصفاتها وعلى ذلك فان ابن رشد سلط التناقض الذى رآه فى نقد الغزالى للفلاسفة على نفس الأفكار الى أودعها الغزالى فى كتابه "تهاتفت الفلاسفة" والتى أعتقد الباحثون أنه بذلك هدم الفلسفة وأفكار الفلاسفة . واذا كان ابن رشد فى غير كتاب التهافت قد وجه بعض الانتقادات لمذاهب الاصوليين وبصفة خاصة الاشعرية فأن ذلك لا يعنى هدم مذاهبهم جملة ، كذلك فأن منهج ابن رشد فى ذلك لم يكن بعيدا عن منهج الغزالى ، فالغزالى انتقد المذاهب الاسلامية [1] وأنتقد كذلك مذهب بعض المتكلمين الذين رأوا غلوا فى تأويلاتهم لبعض القضايا الايمانية كالمعتزلة الذين غالوا فى تاويل بعض المسائل الالهية وأمور الحياة الأخرة وبعض المسائل الشرعية وخالفوا بذلك منهج أهل السنة والسلف ، كذلك فأن ابن رشد كما هاجم وأنتقد مذهب الاشعرية فأنه انتقد كذلك المعتزلة وأن خفف حدة النقد بالنسبة لمنهجهم العقلى قليلا . يضاف الى ذلك أن المنهج العام لأبن رشد يتجه الى تناول المذاهب الاسلامية التى

---

[1] يمكن الرجوع فى ذلك الى : الغزالى – المنقذ من الظلال ط الجندى ١٩٧٣م .

وجد فى مناهجها بعدا عن العقل أو تمثل البرهان المنطقى ، كالصوفية والحشوية الظاهرية بالأضافة الى الاصوليين من علماء الكلام [1] .

وعلى ذلك فأن المنهج الذى سار عليه ابن رشد سبق اليه الامام الغزالى فكل منهما راى فى مناهج الصوفية والباطنية والحشوية والمشبهة والذين غالوا فى التمسك بالظواهر تطرفا وابتعادا عن مقصد الشريعة وأصول العقيدة لقد كان من عادة الامام الغزالي (مثل ابن رشد) "أن يتناول أسلوب اصحاب الفرق ثم يمعن النظر لأدراك ما تحتويه من أفكار فيرتب ما يجده من تقلبات ويبدأ بعد ذلك فى نقد هذه الفرق من خلال كتبه ورسائله" [٣] .

يضاف الى ذلك ان الامام الغزالى لم يحرم الفلسفة جملة اذ وجد أن الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق يرجع الى ثلاثة أقسام هى : اللفظ ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين ، وقسم يرجع النزاع فيه الى أصول الدين مثل مسألة قدم العالم أو حدوثه وصفات الصانع ومسألة حشر الاجساد [٣] .

واذا كان الغزالى كفر الفلاسفة فى تأويلاتهم فيما يخالف أصول العقيدة فى هذه المسائل لكنه لم يمنع من الاشتغال بها ودعا للأستفادة ببراهينها

---

(١) بحثنا ذلك فى الفصل (الأول والثانى) من هذا البحث .

(٣) Ali Issa Othman , the Concept of Man in Isiam (In writhillng of Alghazali) p. 16, Dar Elmearef, Cairo , 1960.

(٣) دكتور توفيق الطويل قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١٢ ط مكتبة الآداب – القاهرة ١٩٧٤ نظرنا كذلك الامام الغزالى – تهافت الفلاسفة ص ٧٩ – ص ٨١ .

المنطقية والعقلية للدفاع عن أصول العقيدة ويتفق معنا فى ذلك كبار الباحثين المعاصرين "فقد حاول الغزالى استخراج موازين المنطق من نصوص الشرع واضفى عليها الجانب الدينى وهو فى ذلك كان يستبدل بأمثلة المناطقة أمثلة فقهية ليصور المنطق بصورة دينية وأنه علم سماوى ليس للفلاسفة سوى الأصطلاحات فقط " [1] .

فالغزالى لم يجحد فضل البراهين العقلية والأقيسة الفلسفية فى اثبات أدلة الشريعة وقد اشار الغزالى الى ذلك وأستخدمه فى مؤلفاته [2] ومن ناحية أخرى فأن الامام الغزالى حاول التقريب بين نصوص الشرع وبين بعض المصطلحات والنظريات الفلسفية من خلال تأويله الفلسفى لبعض النصوص القرأنية مثل : تاويله لآية النور آية (٣٥) (حيث تأول المشكاة بالنفس ، والزجاجة : بالقوة الخيالية والمصباح : بالعقل الجزئى ، الزيتونة التى هى شجرة بالعقل الفعال [3] .

ثم نجده يقابل بين ما ورد فى الخير وبين مصطلحات الفلسفة فيقول : أول ما خلق الله عز وجل : العقل ثم النفس ثم الهيولى وما ورد فى الخير :

---

(١) دكتور سليمان دنيا "الحقيقة فى نظر الغزالى" ص ٦١ ، ٦٢ ط دار المعارف بمصر ١٩٦٥م .

(٢) لمن يريد المزيد فى ذلك يرجع الى : الغزالى – "القسطاس المستقيم" ص ١٠–ص٥٠ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا الجندى – كذلك الغزالى "معيار العلم" ص ٤٤ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ط الجندى ١٩٧٣ – كذلك الغزالى "المصطفى فى علم الأصول" تحقيق أبو العلا ط الجندى بدون تاريخ .

(٣)للمزيد الغزالى : "معراج السالكين" ص ١٥٢ (ضمن مجموعة القصور العوالى) تحقيق أبو العلا ط الجندى ١٩٧٢

أن أول ما خلق الله عز وجل : القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارحة فى بعض كتبه الآخرى [1] .

ولا نريد أن نتوسع فى ذلك وحسبنا الأشارة فقط [2] ولكن يبدو لنا ان الامام الغزالى كان يهدف بذلك الى تبرير وجود النظريات الفلسفية الحقة فى الدين ، ومن اجل ذلك فقط أضطر الى استخدام المصطلحات الفلسفية بقدر ما يقترب من المعانى الدينة أو النصوص القرأنية [3] ومن ناحية أخرى فان الهدف الذى كان يهدف اليه الغزالى من هذا هو تقريب وجهات النظر والمعانى من الافهام ، واظهار مدى احتواء الدين والنصوص القرآنية للعلوم والنظريات المختلفة وهذا يظهر مدى الاعجاز والشمول القرآنى . والحكم على منهج الغزالى فى هذا الصدد بالصواب أو الخطأ اعتقد ان هنا ليس موضعه ، سوى أن نقول بأن الغزالى تمثل روح العصر الذى نشأ فيه وحاول ان يبرر وجهة نظره وموقفه من أدلة الفلسفة وهو أن ما رآه يخدم أصول العقيدة وما ليس فيه ضرر أجاز استعماله ، أما ما يمكن أن يحدث ضررا فأن مقاومته واجبة .

---

(1) للمزيد الغزالى : معارج القدس ص ١٢٧ ط جندى ١٩٦٧ .

(2) قام الباحث بأعداد بحث فى هذا الموضوع (قضية التأويل عند الأمام الغزالى) وحصل بموجبه على درجة الماجستير من كلية الآداب جامعة الأسكندرية ١٩٧٩ وأظهر لأول مرة مدى تعمق الامام الغزالى فى الاصول الفلسفية والتوفيق بينها وبين الشريعة عن طريق التأويل وهو ما ذهب اليه ابن رشد كما أوضحنا فى هذا البحث .

(3) دكتور عبد الرحمن بدوى – الغزالى ومصادره اليونانية ص ٢٣٤ (مهرجان الغزالى بدمشق) نشره المجلس الاعلى للأدب والعلوم الاجتماعية ١٩٦١م .

والغزالى كما أنه لم يحرم الاشتغال بالفلسفة مطلقا فانه لم يحرم أيضاً استخدام العقل وبراهينه للتوفيق بين المحكمات والمتشابهات حتى لا يدع مجالا للشك فى قلوبهم ليتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة أو ابتغاء تأويله على مناهجهم كالحشوية والمشبهة والباطنية وغلاة الصوفية وملاحدة الفلاسفة .. بل دعا الى تاويل العقل لتقريب المعانى من الأفهام وان كان ابن رشد قد انتقد الغزالى وغيره من الاصوليين لنشرهم هذا التأويل على العوام ، كما ذكرنا فى ضوء هذا البحث ، فان منهج الغزالى لم يقصد به الاضرار بعقول العوام بل اصلاحهم ، وتفطينهم الى مواطن الصدق .

فالغزالى وابن رشد ، كلاهما عرف الفلسفة ، وأشتغل بها وعرف مقدارها . وأستخدم أدلتها ومصطلحاتها وتأول فى نطاقها ، فالمنهج الفلسفى فيه شىء من التوازن بين الفيلسوفين سواء ابن رشد اعتبر البرهان الفلسفى شاملا لجميع نواحى الوجود - الا أن الغزالى يرفض تماما دعوى الفلاسفة فى معرفة المطلق اللامشروط عن طريق مناهجهم ، وكان يرى ان الميتافيزيقيا المستقلة عن الشرع لا وجود لها ، ولا يمكن قيامها على الاطلاق ويعتبر ذلك فى رأى كثير من الباحثين استمرارا لموقف الاشاعرة [1] وهناك أمور اخرى يتفق فيها الغزالى وابن رشد فالمنهج عن كليهما يعنى الاستفادة والاستعانة بما تقدم من أنظار وأقيسة عقلية برهانية عند القدماء أو المتقدمين بغض النظر عن المشاركة فى الملة إذ

---

[1] دكتور محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٣٩٦ ط دار الجامعات ١٩٧٣م

يقول ابن رشد "فأن الأدلة التى تصبح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا فى الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة"

والمنهج عند الغزالى ليس بعيدا عن ذلك فالغزالى كان يرفض التشيع أو التعصب لمذهب معين حين يستطع المرء طلب الحق أنى وجده ، وقد طبق هذه القاعدة عندما حاول المزج بين البراهين العقلية المستمدة من الفلسفة وبين الأدلة الاصولية الشرعية والاستفادة بذلك لأستنباط موازين المعرفة اليقينية من القرآن الكريم وقد وزن بها جميع الأمور الالهية ، فأستخدم الأقيسة المنطقية وصبغها بالصبغة الاسلامية مثل : ميزان التعادل ثم ميزان التلازم ، وميزان التعاند وهو استخدامه للقياس الشرطى المتصل والمنفصل وقد وزن بهذه القوانين والموازين المنطقية أحوال المعاد ، وعذاب القبر ، وأهل الفجور وثواب أهل الطاعات ، ووجد أنها موافقة لما فى القرآن وما ورد فى الأخيار [٢] .

ومن الجدير بالذكر ان استخدام الغزالى للأقيسة المنطقية وتطبيقها أنما كان من أجل تأكيد العقيدة والدفاع عنها [٣] وليس المقصود به عقد مصالحة بين الدين والفلسفة لكى يقلل من الجفوة بينهما وعلماء الدين كما يدعى بعض الباحثين [٤] ولكنه اراد ان يجعل من البيان العقلى أداة صالحة للحكم الى جانب الدليل الشرعى حتى يمكن حسم باب الخلاف والجدل . واذا كان ابن رشد أشار

---

(١)ابن رشد – فصل المقال – ص ١٥ ، ص ١٦ .

[٢] الغزالى "القسطاس المستقيم" ص ١٩ ، ٢٠ كذلك "جواهر القرآن" ص ٣٥ تحقيق أبو العلا ط الجندى ١٩٦٤م

(3) Shoter Enclopeadia of Islam , by H,A,R, Gilbb, And J,H. Kramers , London, 19-1, p. 111.

[٤] دكتور سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى ص ٦٠ .

الى استخدام هذه المقاييس المنطقية فى بحث الوحدانية الإلهية وحاول أضعاف أدلة المتكلمين ولكنه لم ينته الى منهج الغزالى فى القياس واستخدامه للموازين [1] مما يدل على أن الغزالى سبق الى ما أراده ابن رشد فى استعمال هذه الموازين فالغزالى كما سنوضح الان أستخدم موازين - التعادل ، والتلازم (وهو القياس الشرطى المتصل) والمتعاند وهو (القياس الشرطى المنفصل) .

ولمزيد من الايضاح يمكن أعطاء أمثلة وشرح لمنهج الغزالى فى استخدام الموازين العقلية المنطقية [2] .

---

(1) ابن رشد – مناهج الأدلة – ص ٦٥٥ – ص ٦٨ (وقد بحثنا هذا الموضوع عند ابن رشد فيما سبق بالتفصيل فى الفصل الثانى من هذا البحث فليرجع اليه من يشاء .

(٢)ويمكن ان نوضح ذلك كما ورد عند الغزالى اذ يدعو الامام الغزالى الى ضرورة ايجاد قانون للبرهان متفق عليه بين النظار ويعترف كل منهم به فأنهم اذا لم يتفقوا فى الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف وقد ذكر الغزالى (خمسة موازين) فى القسطاس وهى موازين عقلية يقينية لا يتصور الخلاف فيها بل يعترف كل من منهما بأنها مدركة اليقين قطعا والمحصلون لها يسهل عليهم الانصاف (الغزالى فيصل التفرقة ص ١٣٩ ط الجندى) ومما ذكره الغزالى من أمثلة لهذه الموازين العقلية البرهانية ما ذهب اليه فى القسطاس المستقيم راجع من ص ١٩–ص٤٨ فأعلم أن موازين القرآن فى الأصل ثلاثة ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند ولكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلاثة أقسام الاكبر والاوسط والاصغر فيصير الجميع خمسة ، ثم يبدأ الغزالى توضيح أهمية كل ميزان واستخدامه فى قياس القضايا العقائدية التى وردت فى النص الالهى :

أولا ميزان التعادل : وهو ينقسم الى ثلاثة أشكال ، تمثل الاشكال الثلاثة فى المنطق الارسطى مع اضفاء الجانب الشرعى عليها .

١– الميزان الأكبر : يقول عنه الغزالى أنه ميزان روحانى ، وهو ميزان الخليل صلوات الله عليه الذى استعمله مع نمرود عندما ادعى الالوهية كما اخبر بذلك النص الالهى وقد استخدمه كالأتى سورة البقرة آية (٢٥٨) قوله تعالى : "قال ابراهيم فأن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين" إن كل من يقدر على الاطلاع للشمس هو الله وهو القادر على الاطلاع . اذن هو الاله دونك

ومن الأمور التى يعجب لها الباحث أن ابن رشد نقم على الإمام الغزالى فى مواطن كثيرة ، ووجه له اتهامات باطلة ،ووجه اليه كذلك سبابا لا يليق بمكانة مفكر وعالم من كبار علماء وفلاسفة الإسلام فى القرون الوسطى ، ومن ذلك ما رأى ابن رشد والذى يستحق بسببه هذه النقمة وهذا السباب الشنيع هو أن الغزالى انتقد أدلة الفلاسفة وتكلم فى كتابه تهافت الفلاسفة فى مسائل عميقة لاتحتملها عقول العامة وهى بالنسبة لهم مهلكة ، ويجب أن تصان هذه الأمور أو التأويلات الا عن الخاصة فقط ، كمسألة علم الله تعالى وهل هو زائد على الذات ؟ أو هو عين الذات ؟ ... الى ما هناك من مسائل وردت فى كتبه ورسائله .

٢- الميزان الأوسط : وهو الخليل أيضا حيث قال : "لا أحب الافلين" سورة الانعام آية (٧٦) فى قوله تعالى "فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الأفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما افل قال لئن لم يهدينى ربى لأكونن من القوم الضالين " وسورة هذا الميزان – القمر افل : الآله ليس بأفل اذن القمر ليس بأله .

٣- الميزان الأصغر : يقول عنه الغزالى لقد تعلمناه من الله تعالى حيث علمه لمحمد (ص) فى القرأن الكريم وذلك فى قوله تعالى سورة الانعام آية (٩١) "وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس" ووجه الوزن بهذا الميزان أن قال : موسى عليه السلام بشر ، وموسى أنزل عليه الكتاب اذن بعض البشر أنزل عليه الكتاب .

ثانيا : ميزان التلازم :- وهو القياس الشرطى المتصل – وهذا الميزان مستفاد من قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" سورة الانبياء (٢٢) ومن قوله تعالى "قل لو كان معه آلهة كما يقولون لأبتغوا الى ذى العرش سبيلا" (الأسراء ٤٢) وصورة هذا الميزان أن تقول : لو كان لللعالم الهان لفسد ، ومعلوم أنه لم يفسد ، اذن ليس للعالم الهان .

ثالثا : ميزان التعاقد وهو القياس الشرطى المنفصل – يرى الغزالى ان موضعه مں القرآن قوله تعالى "قل من يررقكم من السموات والارض قل الله وأنا وأياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين" سورة سبأ آية (٢٤) ومعلوم أننا لسنا فى ضلال اذن فأنتم ضالون

ولكن بن رشد اذا كان يدعو الى ذلك فإن الامام الغزالى سبق الى أن الأفكار غذاء الأرواح كما أن الطعام غذاء الأجسام ، وكما أن ماهو غـذاء لشخص قد يكون سما مهلكا بالنسبة لآخر . فالوليد ابن رشد يتفق والإمام الغزالى فى هذا المنهج الذى يدعو اليه [1] ..

فإذا كان ابن رشد يشير فى معظم مؤلفاته الى أن من منع النظر مستأهله بمنزله من جعل الأغذية كلها سموما لجميع الناس أو أن من سقى السم من هو حقه سم فقد استحق القود .. وهكذا [2] .فإن الإمام الغزالى عرف لكل انسان قدره من الفهم والعقل وصرح فى أكثر من موضع فى أكثر من كتاب بأن الناس جميعا متفاوتون فى استعدادهم العقلى كما أن الدين سمح لايمكن أن ينظر الى الناس مع اختلافهم فى درجة الإستعداد العقلى نظرة واحدة وهم فى نظره اما عوام واما خواص ، واما أهل جدل .يضاف الى ذلك أن الغزالى كان يتمثل قول الشاعر : فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم .

ويقول الغزالى كذلك : صدور الأحرار قبور الأسرار ويقصد الغزالى بكلمة (الأسرار) هنا العلم والمعرفة وهو ما يختص به العلماء من الخواص وتصادفنا أيضا عبارات يقول فيها : خاطبوا الناس على قدر عقولهم .

---

[1] نستأنس فى ذلك برأى الباحث الكبير الدكتور سليمان دنيا فنحن نتفق معه فى هده النظرة ، ;جعنا مقدمة تهافت التهافت ج١ ص٢٨ .

[2] للمزيد ابن رشد " فصل المقال مواضع متفرقة مقدمة تهافت التهافت ص٢٨ .

أتريدون أن يكذب الله ورسوله [1] . وفى رأى أن الغزالى رأى ما كان يراه ابن رشد من أن استعدادات الناس متفاوتة ، ومن أنه لا مندوحة من أعطاء كل طبقة منهم ما يوافق استعدادهم وان من يجعلهم ابن رشد أهلا للطريق البرهانى لايختلفون عمن يجعلهم الغزالى أهلا لمعالجة الموازين القسط وكيفية الورن بها .

والغزالى فى أكثر من موضع فى كتبه يصف مزايا الخواص من الناس الذين يمكن أن يكاشفوا بالحق ، ويذم الذين لايستأهلون ذلك ...... فالغزالى يكاد يلتقى كما أشرنا مع ابن رشد فى أن للحق أهلا مخصوصين هم الذين يكاشفون به مكاشفة صريحة ومن عداهم لا يعطون الا القدر الذى يطيقونه فقط[2] فالمنهج هنا متقارب بين هذين الخصمين الكبيرين وان كانت هناك بعض الأمور الأخرى التى تباعد بين الطرفين كما أشرنا فيما سبق لكن ذلك لايمنع من التقاء المنهجين فى مواضع هامة أو منهجية .

ويمكن أن نضيف الى ذلك التقارب والاتفاق المنهجى بين الغزالى وابن رشد موقف منهجى آخر . يتعلق بدعوة كل منهما الى التجديد ونبذ التقليد . فلم يكن كل منهما يجهل حقيقة العصر الذى عاش فيه وما كان يشيع بين الفرق والمذاهب الإسلامية من تقليد أعمى لمذاهب غيرهم ، والوقوف عند حدود الظواهر ، وأكثر ما كان يتمثل ذلك فى مذاهب طوائف من الفقهاء والحشوية وغلاة الشيعة ودعاة الأشاريين وأصحاب الألغاز ، كان ينطوى ذلك على مزج بين

---

[1] الغزالى – القصطاس المستقيم ص٨٦ وما بعدها ، احياء علوم الدين ط الشعب وكذلك كتابه ميزان العمل - معراج السالكين ص٢٧٨ .

[2] للمزيد فى هذا الرأى دكتور سليمان دنيا – مقدمة تهافت ص٣٢ وما بعدها

المصطلحات الغريبة والآراء الباطلة وبين مضمون العقيدة الإسلامية ، وقد تنبه الغزالى وكذلك ابن رشد الى معاول الهدم لأسس ومبادئ الإسلام فاتجه كل منهما الى مقاومة التقاليد أو الحشو بالدعوة الى استخدام العقل والأقيسة والبراهين المنطقية وهى التى أطلق عليها الغزالى الموازين .

وعلى ذلك فإنه يشير الى ضرورة استخدام العقل والبرهان العقلى فيقول : فالذى يقنع بتقاليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد لآن برهان العقل هو الذى يعرف به صدق الشارع ، والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضئ بنور الشرع لا يهتدى الى الصواب [١] .

وان كان الغزالى لم يبالغ فى قيمة العقل بالنسبة لنور الشريعة كما بالغ المعتزلة فى تمجيدة ، وكذلك الفلاسفة لكنه حفظ له قيمته ومكانته الى جانب الشرع فالعقل بمثابة العين التى تستضئ بنور الشمس التى هى نور الشريعة وقد أشار الغزالى الى هذا المضمون فى "الأحياء حـ١ والقسطاس" حيث ذكر بأن حقائق الايمان لا يمكن ان يدركها العقل بالعلوم الاولية ولا بالعلوم المكتسبة بل يدركها بأنوار العلوم الشرعية التى مصدرها القرآن - فالعقل بمثابة نور الشمس من العين [٢] .

ولا شك أن الغزالى فى هذا المذهب لا يختلف عن ابن رشد فضلا عن مناهج علماء العصر الحديث ومفكريه ... فالأمام محمد عبده يذهب فى ذلك

---

(١) الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد ص٢ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ط الجندى.

(٢)الغزالى – أحياء علوم الدين – حـ١ ص ٩١ كذلك القسطاس المستقيم ص ٨٠ .

الى أن الذى يجب علينا اعتقاده أن الدين الاسلامى دين توحيد فى العقائد لا دين تفريق فى القواعد فالعقل من أشد أعوانه والنقل من أقوى اركانه [1] . ولا شك ان هذه النزعة المنهجية فى التجديد والدعوة الى استعمال العقل عند الغزالى تتفق ايضا مع الاتجاه المنهجى عند الفيلسوف والمفكر الاسلامى محمد أقبال [2] والتى وضحها فى كتابه "تجديد التفكير الدينى فى الاسلام" فقد كانت نزعة التجديد أحد الاهداف الاساسية فى هذا الكتاب [3] .

ويعتبر كذلك امتداد حقيقيا لمنهج الغزالى . واذا كان ذلك كذلك فان الغزالى كما هو قريب من اتجاهات المفكرين فى العصر الحديث [4] فانه يقترب ايضا من الاتجاه المنهجى عند ابن رشد فى الدعوة الى استخدام وسائل وبراهين العقل لمقاومة التقليد والدعوة الحرة الى تجديد التفكير الدينى والفلسفى فى الاسلامى اذ لجأ ابن رشد الى العقل وبراهينه المنطقية فى دراسة بعض الاصول العقائدية انما كان الهدف منه تجديد النظام الفكرى الاسلامى وأتضح له مدى التوافق بين أدلة العقل البرهانية وبين المبادئ والاصول

---

(1) الامام محمد عبده – رسالة التوحيد – ص١٥ ط دار الانصار ١٩٦٨ .

(2) محمد أقبال : شاعر الباكستان وفيلسوفها ولد عام ١٨٨٣م وتوفى عام ١٩٧٨م – راجع – اعلام الفكر اللانسانى . اعداد نخبة من الاساتذة المفكرين – ط الهيئة العامة للكتاب – ١٩٨٤ .

(3) للمزيد من الدراسة يرجع الى : محمد اقبال – تجديد التفكير الدينى فى الاسلامى – ترجمة عباس محمود العقاد ط لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٦٨م .

(4) بحثنا هذا الموضوع فى رسالتنا (قضية التأويل عند الامام الغزالى) للحصول على الماجستير – مخطوط – مكتبة كلية الاداب – جامعة الاسكندرية ١٩٧٩م .

الشرعية فالعقل يوافق الشرع كذلك فان الحكمة متضمنة فى الشريعة والشريعة توافق الحكمة [1] .

والذى يتضح لنا مما سبق أن الغزالى وابن رشد على الرغم من الخصومة الشديدة بينهما فى الموقف الايجابى أو السلبى من النظريات والمبادئ الفلسفية وعلى الرغم من هجوم الغزالى ونقده الشديد لمنهج وتأويلات الفلاسفة فى القضايا الدينية ومحاولتهم اخضاعها للفلسفة ، الا أن هناك تقارب بينه وبين ابن رشد فى المنهج ، واذا كان هذا الرأى من جانبنا يقرب المسافة والبعد الشديد بين هذين المفكرين الكبيرين فهذه محاولة ايجابية للتوفيق بينهما وربما كان لبعض الباحثين رأى آخر يوافق أو يخالف راينا ولكن هذا الموضوع مازال بحاجة الى مزيد من التدقيق والتمحيص .

٢- من حيث العقل والنقل :

سبق أن اشرنا الى امكان التقارب بين ابن رشد والغزالى فى المنهج من بعض نواحيه ونلتمس ذلك فى موقف كل منهما من الأدلة والبراهين العقلية ومدى الثقة فى معطياتها فى اثبات الأدلة النقلية وكل من الفيلسوفين عرف قدر العقل وأهميته الى جانب أدلة الشرع المطلقة ولكن الغزالى يبدو أكثر حيطة وحذرا فأعترف بأن للعقل حدود معينة لا يمكن أن يتخطاها وهو ما يمكن أن نطلق عليها حدود "توفيقية" وكذلك ابن رشد ، ولكن ابن رشد كان يثق أكثر فى

[1] للمزيد ابن رشد فصل المقال - اماكن متفرقة ، كذلك مناهج الأدلة تهافت التهافت حـ١ ،حـ٢ أماكن متفرقة

براهين العقل ومقولاته المنطقية ، لذلك قد نجده يؤيد بعض أدلة المعتزلة فصلا عن الأدلة الفلسفية ولكن يمكن أن نقول بأن ابن رشد أكد فى مواطن كثيرة أن هناك محاولات عقلية لا يمكن للعقل أن يضرب فيها صفحا ومن ثم فيجب التسليم لأدلة الشرع .

وان كنا قد بحثنا هذا الموضوع عند ابن رشد فى سياق البحث الا أننا نريد أن نشير الى بعض الجوانب التى يتلقى فيها مع راى الامام الغزالى . وكما ذكرنا فإن الغزالى يقول "وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر ، وينكر مناهج البحث والنظر أو يعلم أنه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر صلى الله عليه وسلم وبرهان العقل هو الذى عرف به صدقه فيما أخبر" [1].

والغزالى يشير الى أهمية البرهان العقلى فى تعضيد أدلة الشرع ولكن الغزالى يعول على الشرع أكثر ولا سيما فى المسائل التى تبدو أنها متعلقة بالمستقبل ولهذا نجده ينتقد أبا الهزيل العلاف /ت عام ٢٣٥/ هـ أحد أئمة المعتزلة فى استخدامه للبرهان العقلى فى مسألة تتعلق بالمستقبل الذى لا نستطيع الجزم فيه برأى نهائى [2] اذ رأى الغزالى أن فناء العالم وبقاؤه متعلقان بإرادة الله تعالى ولذلك وجب الرجوع الى الشرع فهو الطريق السليم والملجأ الأمين لمستقبل مجهول [3].

---

(١) الغزالى – الأقتصاد فى الاعتقاد – ص ٨ .

(٢) دكتور جلال شرف – الله والعالم والانسان – ص ٤٥

(٣) الغزالى – تهافت التهافت – ص ١٣٢

وهذا يشير الى أن الغزالى يحرم على العقل تأويل الأمور الغيبية أو التى تتعلق بالمستقبل والمجهول حيث أن أمور الغيب والمستقبل المجهول ليس فى متناول العقل وقدراته ولا يمكن أن يحكم عليها ، ولكن يمكن للعقل تأويل ما يرى استحالته في الواقع أو ما يتعلق بمسألة التنزيه .

ولذلك يقول الغزالى "أن ما يقضى العقل باستحالتة فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للعقول ، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع ، بل هو قابل للتأويل فأن توقف العقل فى شىء من ذلك فلم يقضى فيه بأستحالة ولا جواز وجب التصديق أيضا لأدلة السمع فيكفى فى وجود التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالأحالة ، وليس يشترط استعماله على القضاءؤ لتجويزه" [1] .

والغزالى أراد بذلك أن يجعل للعقل والتأويل العقلى مكانه الى جانب الدليل السمعى أو النقلى ، ولذلك فقد قسم ما لا يعلم بالضرورة الى ثلاثة أقسام هى :

١- ما يعلم بدليل العقل دون الشرع .

٢- ما يعلم بالشرع دون العقل .

---

(١) الغزالى - الأقتصاد - ص ٧٩ .

٣- وما يعلم بهما معا (أى بالعقل والشرع)(١)

والغزالى بذلك يرى أن الخطأ ليس فى استخدام التأويل العقلى أو البرهان المنطقى الى جانب الأدلة الشرعية ولكن الخطأ هو أن يذهب المؤول الى القطع بصحة الدليل العقلى بغض النظر عن قربه أو بعده عن الأدلة الشرعية .

والرجل كما نعلم حر فى تفكيره فقد تمثل ثقافة وعلوم عصره ومن سبقوه ورأى أن : العداوة للأراء لذاتها أو لأعتبارات فى أصحابها حمق ، وينبغى أن ينظر العاقل الى الطريق الذى عنه تنتج الأراء فأن كانت طريقا مأمونه قبل الأراء والا ردها" (٢) . واذا كان ذلك كذلك فان ابن رشد "كان يضع نصب عينه العقل والعقل دوما" (٣) ولكن ليس معنى ذلك أنه يغفل الشرع واهميته الى جانب الدليل العقلى البرهانى فقد حاول دائما التوفيق بينهما كما أشرنا فى هذا البحث - وكان هدف ابن رشد الأول هو بيان موافقة العقل للشرع ، وأن الشريعة لم تحرم النظر والبحث العقلى (٤) ولكننا نقتبس بعض الفقرات التى يلتقى فيها ابن رشد مع الامام الغزالى فى هذا الموضوع . يقول ابن رشد "واذا نقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات وأعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئا اكثر من أستنباط المجهول من العلوم وأستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى .... ثم يوضح ابن رشد

(١) المصدر السابق ص ١٧٨ – ص ١٧٩ .

(٢) دكتور سليمان دنيا – الحقيقة فى نظر الغزالى – ص ٤٠١ .

(٣) راجع الدكتور عاطف العراقى – المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – تصدير عام

(٤) للمزيد – ابن رشد – فصل المقال ص ١٤ .

القواعد اللازمة لمن يريد استخدام القياس البرهاني العقلي لمعرفة الله تعالى سائر الموجودات فيرى أنه يجب أن : يعلم أنواع البراهين وشروطها ويفرق بين انواعها (الجدلي ، والخطابي ، والمغالطي) كذلك أن يعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وأنواعه بالأضافة الى العلم باجزاء القياس (المقدمات وانواعها)[1] ولا شك أن الغزالي أشار الى ذلك في معظم مؤلفاته ثم يذكر ابن رشد أن النظر في القياس العقلي ليس بدعة بحجة أن لم يكن في الصدر الأول ، كذلك لا يرى ابن رشد غضاضة في الاستعانة بما تقدم من أنظار وأقيسة عقلية برهانية عند القدماء بغض النظر عن المشاركة في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة"[2] .

وابن رشد يدعو الى استخدام النظر العقلي والقياس البرهاني المنطقي اذا كان يوافق ذلك منطوق الشريعة فأن كان ما صدر عن القدماء من العقلاء والحكماء صوابا قبلنا منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[3] .

هذا بلا شك ما نبه اليه الغزالي وأشار بوضعه في الاعتبار عند استخدام وسائل النظر وادلة العقل وهناك عبارة أخرى صدرت عن ابن رشد وهو يعبر عن طريقته في التوفيق بين العقل والنقل واستخدام التأويل حيث يرى أن استخدام التأويل العقلي يجب أن يكون صادرا على قدر ما يوافق ظواهر الشرع أو ما تكلم

---

(1) المصدر السابق – ص ١٤

(2) نفس المصدر ص ١٥ – ص١٦

(3) نفس المصدر ص ١٧

عنه فأن كان مما سكت عنه الشرع فيجب التوقف عن التأويل ، واذا كان مما تكلم عنه فلا شك انه يوافق برهان العقل لأن الحق لا يضاد الحق ، يقول ابن رشد "واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق فأنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع فأن الحق لا يضاد بل يوافقه ويشهد له ، واذا كان هذا هكذا فأن أدى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بموجب ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه فى الشرع أو عرف به فأن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى ، وان كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه مخالفا فأن كان موافقا فلا قول هنالك ، وان كان مخالفا طلب هنالك تأويله [1] .

ومن خلال تحليل أراء ومنهج ابن رشد العقلى وما صرح به من عبارات فأنها تدل علىأن ابن رشد يكاد يلتقى مع الامام الغزالى ومنهجه فى هذا المجال ولا نريد أن نضع أنفسنا فى مجال الجزم بالأراء ، أو التشبث بالرأى حتى لا نتشبه بآراء بعض الباحثين القدماء أو المعاصرين الذين يحلو لهم تجاوز مجال البحث العلمى الجاد فيتعصبون لهذا الرأى أو ذاك ، فيوقعون فى محذور الاخطاء ولكن نترك الرأى للدارسين فى هذا المجال ونقول هى محاولة من جانبنا عسى أن تكون جديدة وطريفة لأجل التوفيق بين الخصوم ولم الشمل فى ظل الفكر الفلسفى الاسلامى .

---

(1) نفس المصدر السابق ص ١٩ .

٣-التاويل :

لا شك أن هناك اختلافا واضح بين الامام الغزالى وابن رشد فى منهج التأويل وان كنا قد بحثنا هذا الموضوع عند ابن رشد فى خلال هذا البحث ولكن تجدر بنا الأشارة الى تلك العلاقة بينه وبين موقف الغزالى من التأويل [١].

وعلى ذلك فقد أتضح من خلال منهج ابن رشد فى التاويل الفلسفى للقضايا الفكرية والعقائدية انه كان يبحث عن الحقيقة بين الفرق والمذاهب التى أختلفت فى التأويل حتى يتسنى وضع المنهج العقلى البرهانى الذى يحقق التوازن بين مقتضيات الشرع وبراهين العقل . فقد أنتقد أدلة المتكلمين والحشوية والظاهرية والباطنية أو الصوفية وتأويلاتهم واكد على أهمية التأويل العقلى للتوفيق بين الحكمة والشريعة ، حيث أن الحكمة توافق الشريعة والشريعة ناطقة بالحكمة ، وهذا هو ما سبق اليه الأمام الغزالى ايضا وكما وضحنا.

ومن ناحية أخرى فأن ابن رشد مثل الغزالى حيث ان كلاهما أجاز التأويل فأبن رشد يرى ان المسلمين قد اجمعوا على أنه ليس يجب أن تحمل

[١٠] جدير بالذكر : أن الباحث سبق أن تناول هذا الموضوع بالدراسة والبحث الدقيق فى رسالته للحصول على الماجستير "قضية التأويل عند الامام الغزالى" مخطوط بمكتبة ككلية الآداب - جامعة الاسكندرية عام ١٩٧٩ وعلى ذلك سيكتفى بذكر بعض الجوانب الأساسية واللازمة لخدمة هذا البحث فقط

الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتاويل وإن اختلفوا فى المؤول منها من غير المتأول [1] .

كذلك رأى " أن اختلاف فطر الناس وتباين مزاجهم فى التصديق من أهم الاسباب فى ورود الظاهر والباطن فى الشرع كما أن السبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخون فى العلم على التأويل الجامع بينهما [2] . والأمام الغزالى قرر ذلك اذ رأى ان الشرع له ظاهر وباطن وان الراسخين فى العلم من أهل اليقين يستطيعون الجمع والتوفيق بين الجانبين . وقد وضع الغزالى ذلك من خلال قانون التأويل فبعد أن عرض للفرق التى اتخلفت حول تأويل الظاهر والباطن ، رأى أن الفرقة التى أصابت الحق هى التى "توسط أصحابها بين البحث عن المعقول والمنقول ، الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما . المنكرة لتعارض العقل والشرع ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبى والمتنبى والصادق والكاذب وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع الا بالعقل [3]

فالغزالى أجاز التأويل العقلى ولكن ليس على انقاض الشرع أو هدم اصل من أصوله بل من أجل اثبات أصوله الشرعية ، واذا كان الغزالى لا يرى تقديم العقل على الشرع فى كثير من الاحيان الا أنه فى بعض الأمور أى ان

---

(1) ابن رشد فصل المقال – ص ٢٠ .

(2) المصدر السابق ص ٢٠ – ص ٢١

(3) الغزالى – قانون التأويل – ص ٢٣٧ ط الجندى

تقديم العقل على النقل جائز اذا اضطربت الأمور على المتأول ويعلل هذا الموقف من ناحيتين :

<u>الناحية الأولى :</u> – أن من طالت ممارسة للعلوم ، وكثر خوضه فيها ويقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات فأنه قد يكون في موضع يضطر فيه الى تأويلات بعيدة (لذا فأن التأويل على البرهان العقلي أفضل) .

<u>الناحية الثانية :</u> موضع لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلا ، فيكون ذلك مشكلا عليه من جنس حروف أوائل السور ، اذا لم يصح فيها معنى بالنقل[1]

فالغزالي يقدم البرهان العقلي اذا اضطربت الأمور على المتأول .ولكن الغزالي يرى ضرورة الكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات فان الحكم على مراد الله تعالى ثم الرسول صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر ، كما أن التوقف في التأويل أسلم لأن وجوه الاحتمالات في كلام العرب واسعة [2] .

ونكتفي بهذا القدر حيث أننا قد أشرنا بالتحليل والنقد الى جوانب الإختلاف في منهج التأويل وموقف كل من الغزالي وابن رشد من الأحكام الى

---

(1) المصدر السابق ص ١٣٩ .

(2) راجع المصدر السابق .

العقل فى كثير من المسائل الفكرية وبصفة خاصة موقف الغزالى المتشدد من الأدلة والتأويلات الفلسفية.

ثالثا : ابن رشد والعصر الحديث :-

لقد ظهر كثير من البحوث والدراسات العلمية الدقيقة عن فلسفة ابن رشد حديثا من جانب العديد من الباحثين والمفكرين المحدثين والمعاصرين ، تناولت هذه البحوث والدراسات جوانب مختلفة من فلسفة ومنهجه العقلى فى الطبيعيات والإلهيات بالمعرفة والمنطق ، واشارات الى بعض النواحى العلمية وأثر الفلسفة الرشدية فى تطوير البحوث أو التفكير الأوروبى فى عصر النهضة وبداية العصر الحديث .

ولا نريد أن نستفيض فى عرض الدراسات التى تناولت ابن رشد وأثر مذهبه الفلسفى ولكن نشير فقط الى بعض وجهات النظر والرأى التى تكونت لدى بعض الباحثين فى مذهبه الفلسفى . كذلك الصلة التى يمكن رؤيتها بين منهج ابن رشد ،ومناهج المفكرين العقلانيين فى العصر الحديث الذين أصبحت لهم مدارس فكرية وفلسفية ودينية تدعوا الى التجديد ، ونبذ التقليد والجهل الأعمى أو التى تريد أن تأخذ من تراث الأقدمين عبرة وتوجيها الى منابع المعرفة الحقيقية ، ووسائل التصديق اليقينى .

واذا كان لنا الحق فى محاولة ايجاد صلة بين الحاضر والماضى من خلال التصور الفلسفى للمنهج العقلى ووسائله وأهميته فجدير بنا أن نتتبع ذلك فى مدرسة

الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده تمام / ١٩٠٥ م بالإضافة الى بعض الإتجاهات الفكرية المستنيرة لدى الباحثين المعاصرين . وفيما يتعلق بالإمام محمد عبده فإننا وجدنا بعض الإتجاهات العقلية التى تتردد من خلال النزعة النقدية والعقلية عند ابن رشد .

ومن ذلك ما ذهب اليه الإمام محمد عبده في رسالته " بأن الذى علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد والعقل من أشد أعوانه والنقل من أقوى أركانه "[١] .

ومضمون هذه العبارة يشير الى تمجيد للعقل وأهمية البرهان الى جانب أصول العقيدة ، وأنه يمكن الاستغناء عن استخدام العقل باعتباره من أدوات اليقين والوصول الى استبيان الحق .

وقد أشار الباحثون المعاصرون الى تلك النزعة العقلية عند الإمام محمد عبده إذ يذهب الدكتور سليمان دنيا الى أن الإمام محمد عبده رأى أن العقل كفيل بحل ما يعترضه من مشاكل عقائدية فلم يفرط في حق العقل ولم يبخسه قدره ، بل ذهب الى القول بأن المستقبل ومعارفه أقوالا يقينية تعتبر من مشاكل العصر الحديث [٢]

---

[١] الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد – ص١٥ ط دار الأنصار ١٩٦٨ .

[٢] دكتور سليمان دنيا : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ص٥ ، ص٩ ط دار احياء الكتب العربية .

وإذا كان الإمام محمد عبده يلتقي مع الإمام الغزالي عند حد التدليل على أن انعدام البحث والنظر الناقد يعدل انعدام الإعتقاد والإيمان . وفي رأى كل منهما أن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن في الأصول فهو على ريب منها وكل من كان كذلك فهو كافر [1] ، فهذا بلا شك هو ما ذهب اليه ابن رشد في دعوته الى التجديد ونبذ التقليد أو الوقوف عند حدود الظواهر ، دون التعمق في بواطنها لاستخلاص ما تحتويه من معان ومعارف يقينية وهذا لايتسنى الا عن طريق المنهج البرهاني العقلي ، واذا كان الإمام محمد عبده لم يكن من المتشككين في قيمة العقل فقد كان له ثقة في العقل وآثاره في الدين والأخلاق[2] فإن ابن رشد شاركه في هذا الجانب أيضا ...... إذ أن مذهبه في العقل والوجود يقوم على الإرتباط الضروري بين السبب والمسبب ، ورد كل شئ في العالم الى أسباب تدرك بالعقل . وقد كانت نزعة بن رشد تستند قبل كل شئ الى البرهان وهو أسمى صور اليقين - وهذا يعبر عن طبيعته الفلسفية ويضاف الى ذلك أن ابن رشد لم يغفل عقيدته ، فقد كان يريد أن يجمع بين الإيمان القلبي بأصول الشريعة وبين اليقين العقلي البرهاني ، ولا شك أن النزعة التوفيقية بين الحكمة والشريعة في (فصل المقال) خير دليل على ذلك ويلتقي أصحاب المدرسة الإسلامية الحديثة مع الإتجاه النقدي عند ابن رشد وبصفة خاصة في موقفه النقدي من مناهج الفرق والمذاهب الإسلامية كالصوفية أو الباطنية والمعتزلة والخوارج والشيعة . فالإمام محمد عبده ومدرسته وعلى رأسها

---

[1] دكتور عثمان أمين رائد الفكر العربي ، محمد عبده ص٦٠ ط مكتبه النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ .

[2] المصدر السابق – ص٣٣٥ .

السيدمحمد رشيدرضا الذى تنبه الى خطوره هذه المذاهب على أصول العقيده الإسلامية فلفتوا الأنظار إلى مقاومتها وتوضيح مراميها [1].

ومن ناحية أخرى فأنه اذا كان ابن رشد يمثل حركة انبعاث للعقلية العربية وأشعال جذوة التفكير الفلسفى الاسلامى فى عصره وكذلك راى فى منهج البرهان والاستدلال العقلى والقياس المنطقى الدافع القوى الى تحقيق ذلك بعد ما وجد ما عليه علماء الظواهر وأهل التقليد من تصلب وتعصب لمناهجهم ، فأن الامام محمد عبده حاول ذلك أيضا ، بعد سبات عميق خيم فيه التقليد الأعمى على أروقة العلم ومدارسه قرونا طويلة الأمر الذى أدى الى اضمحلال العقلية العربية ، وأحاط بالتفكير العربى الاسلامى حالات من الضعف والاستكانة حيث امتزج به كثير من الخرافات والبدع تلك الأمور التى تسود دائما فى عهود التخلف والجهل .

ولذلك فأن الامام محمد عبده وجه النظر الى أن الحق لا يضاد الحق "اذ بيتما يعمل الدين على مساعدة العقل فان العقل يسلم أيضا بقضاياه العادلة كذلك فانه قد أدرك بعقيدته الراسخة وبأمانة . منهج البحث العلمى الحر ، وفاق فى دفاعه عن الاسلام غيرة من الكتاب بهذه الروح الحرة المتسامحة [2] واذا كان منهج ابن رشد فى التأويل يقوم على أستنباط المعانى والأدلة البرهانية من

---

[1] للمزيد – الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد ص٥١ ،ص١٧ كذلك –محمد رشيد رضا – تفسير المنار ج٣ ص١٧٥ دار المنار القاهرة ١٩٦٠ م .

[2] Charles , C , Adams , Islam and Modernism in Egypt , Oxford Universilty Press , Humphery Millfard , London , 1993 . pp. 127 , 142.

النصوص القرآنية بهدف التوفيق بين الحكمة والشريعة . فأنه لم يغفل أصول الشريعة وظواهر النصوص اذ نجد أنه يعتمد على النصوص القرأنية فى كثير من أدلته البرهانية سواء فى أثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته أو فى تأويل الأدلة الظاهرية وحملها على معان عقلية أو براهين فلسفية ... هذا من خلال كتابة تهافت التهافت .. وفصل المقال ... ومناهج الأدلة [1] .

ولذلك فان ابن رشد كان يمعن النظر ويعمق الفكر من أجل الوصول الى أدلة ومعان جديدة واذا امعنا النظر فى منهج الأمام محمد عبده وكما يرى كثير من العلماء والباحثين نجد أنه كان يرى ضرورة أن ننظر الى القرآن كأصول تؤخذ منه العقيدة ويستنبط منه الرأى وهذا يعنى أن يكون القرآن الكريم أصلا يحمل عليه المذاهب والأراء لا أن تكون المذاهب أصلا والقرآن هو الذى يحمل عليها [2] .

واذا كان الامام محمد عبده دعا الى استخدام الأدلة العقلية لخدمة أغراض العقيدة ، حيث أن القرآن يدعو الى أعمال العقل فانه كان يضع فى أعتباره التراث الفلسفى .... ويشير الى ذلك تشارلز آدمز حيث يذكر "أن التأويل لدى الأمام محمد عبده يعتمد على ما هو موجود فى التراث السلفى ويشبه على وجه أكثر تلك الشروح السلفية التى تحاول استنباط التفسيرات المناسبة للعبارات

(١)للمزيد من الأيضاح راجع الفصل الخاص بمنهج ابن رشد فى التأويل فى الآلهيات .

[2] دكتور محمد حسين الذهبى التفسير والمفسرون حـ٣ ص ٢٢٢ ط دار احياء الكتب العربية ١٩٦١ ، كذلك محمد رشيد رضا تفسير المنار حـ١ ص ٥٤ (فاتحة الكتاب) .

الصعبة التى لم يتوصل الى فهمها المفسرون بالأضافة الى ان الامام محمد عبده استعان بمعارفه العلمية فى تأويل النصوص القرآنية [1] .

ومنهج التأويل عند الأمام محمد عبده يقوم على فهم روح القرآن والوقوف على معانيه دون التمسك بحرفية الكتاب وقد أعرض الامام عن اختراع وجوه التأويل أو الاغراب عن مقاصد التنزيل [2] .

واذا كان الأمام محمد عبده نهض لمعارضة الظاهرية والمشبهه الذين تناولوا نصوص الدين بالتفسير الحرفى فأننا نجده فى (الحاشية على شرح العقائد العضدية) [3] ينزع نزعة عقلية صريحة فى التأويل [4] ينتهى به الأمر فى (رسالة التوحيد) الى التصريح بأنه يجب أن نفسر أى نص يوهم ظاهر التشبيه متجنبين المعنى الظاهر وعلينا أن نسلك أحد الطريقين :

أما تفويض أمره الى الله ، وهذا يعنى التوقف عن التأويل مع الأعتقاد بأن المعنى الظاهر غير مراد ، واما أن نؤوله تأويلا يستند الى قرائن مقبولة ويراعى فى ذلك قواعد اللغة وأحكامها [5] .

---

[1] Charles – Adams , Islam and Madernism iln Egypt , pp, 137 , 138 .

[2] دكتور عثمان أمين رائد الفكر العربى محمد عبده ص ٢٤٨ .

(٣)نسبة الى (عضد الدين الايجى – المتوفى عام ٧٥٥هـ / ١٣٥٥م) .

[4] المصدر السابق ص ١٤٩ .

[5] للمزيد – راجع ابن رشد – فصل المقال .

ولا شك أن ابن رشد أشار فى حدود التأويل الى أن التـاويل لا يجب أن يخل بعادة لسان العرب فى التتجوز من تسمية الشىء أو سـببه أو لاحقه او مقارنـة أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجـازى ثـم يشير ابن رشد كذلك الى القطـع بأن كـل ما أدى اليه البرهـان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى ثم يشير كذلك الى أن ما يؤدى اليه البرهان فأن الشرع اذا تصفحت سائر أجزائه وجد فى الفاظه على أنـه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلـها مـن ظاهرها بالتأويل ، وان اختلفوا فى المؤول منها وغير المؤول يؤكد ابن رشـد فـى موضع اخر بأن هناك ظواهر فى الشرع يجوز لأهل البرهان تأويلها وظواهـر أخرى لا يجوز تأويلها . بل يجب اجراؤها على ظواهرها اذ أن التأويل هنا قد يؤدى الى الغاء أصل من أصول العقيدة مما يؤدى الى الكفر [1] .

واذا جاز لنا أن نقول ان ابن رشد يمثل حلقة الوصل بين الأمـام الغزالى وبين منهج المفكريـن والعلماء فى العصر الحديـث فـان ذلـك يعنـى أن هـذا الفيلسوف العقلانى لم يترك مسألة من المسائل التى كانت مجالا للنظر والبحث الا وتناولها بالتحليل والنقد وكان له فيها رأيا ومنهجا محددا ، كذلك فأن مـا وجده الغزالى وعلماء العصر الحديث من اضطراب فى مذاهب الفرق كالباطنية وغلاة الصوفية والحشوية هو كذلك ما شغل حياة ابن رشد ونظرته النقدية .

---

[1] للمزيد - راجع ابن رشد - فصل المقال .

ومن ناحية أخرى فأن عقل ابن رشد يغلب عليه المنطق والبحث العلمي ويقل فيه نصيب النظر الصوفي الذى تروعه رهبة المجهول كأنه يشعر به عن كسب ويشعر به على الدوام ، وهذه خصلة تظهر لنا في كثير من المناقشات بينه وبين الأمام الغزالي ، فان ابن رشد لا يقصر عن الغزالي في شيء من الاحتمالات المنطقية والتقديرات العقلية - وقد بلغ من الأمانة العلمية والعقلية عند ابن رشد أنه ترك التصوف لذويه ولم يجعله عرفانا ميسرا لكل من يدعيه ، وهو في رأى مفكرى العصر الحديث يمثل عقل الشارح الفاهم الأمين غير مدافع [1].

ومن الجدير بالذكر ان الغزالي وابن رشد يمثل كل منهما ثورة عقلية ضد دعاة التقاليد واعداء التجديد والاجتهاد وهذا هو بلا شك ما يمثله رواد الفكر العربي في العصر الحديث من حركات انبعاث فكرى وعلمي وحضارى تهدف الى ايقاظ العقول لمواجهة الحياة في العصر الحديث ومنذ أوائل القرن العشرين

لقد كثرت البحوث والدراسات المتخصصة وغير المتخصصة في فلسفة ابن رشد العقلية والدينية في العصر الحديث ، يضاف الى ذلك أن الباحثين انقسموا واختلفوا فيما بينهم ، وانقسموا الى فريقين أما قادحين في منهجه الفلسفي ، واما مادحين وكان لكل هؤلاء الفرقاء أدلتهم وحججهم في تحديد مواقفهم من الفلسفة الرشدية من حيث أثرها وتأثيرها على تيارات الفكر العربي والأوروبي وكذلك من حيث مصادرها وجذورها وموقف ابن رشد من نقد

---

[1] للمزيد راجع عباس محمود العقاد ابن رشد (نوابغ الفكر العربي) ص ٥٩ ط دار المعارف بمصر بدون تاريخ .

الغزالى للفلاسفة وتكفيرهم ولا نريد أن ندخل فى تفصيلات كثيرة فى هذا المجال لأنه ليس موضوعا لبحثنا هنا .

ولكن نريد ان نقول أن هناك مجموعة من البحوث والدراسات ذات قيمة كبيرة ، ساهمت بايجابية فى توضيح الفلسفة الرشدية وأثرها وأصولها وأهميتها وكانت تمثل دفعة قوية فى الدعوة لتجديد ونقض غيار التقليد والجهل الأعمى والأنسياق وراء مقولات خاوية تريد الفصل بين العقل والدين وتوهم أنحسار الصلة القوية بينهما . وما قد يتخيله بعضهم أن الأسلام يخشى التفكير والمعرفة مع أن الأمر عكس ذلك تماما [1] .

فالاسلام عقيدة وشريعة تتسع دائرته لكى تعبر وتستوعب كل جوانب الفكر الانسانى الصحيح فالحق لا يضاد الحق ، والحكمة توافق الشريعة والشريعة ناطقة بالحكمة واذا كان الشرع يضىء العقل فأن العقل مزكى الشرع وهكذا

ومع ذلك فأننا لا ننكر أهمية بعض البحوث العلمية التى تناولت الفلسفة الرشدية بالتحليل والنقد ، فقد ساهمت أيضا فى ايضاح كثير من جوانب الأصالة والجدة والطرفة فى المنهج الفلسفى عند ابن رشد وقدرته العميقة على أحتواء أصول النظريات الفلسفية وفهمها وتطويعها لمزايا التفكير العربى الاسلامى . واذا كانت بعض وجهات النظر تقول "أن فلسفة ابن رشد الطبيعية تمثل نموذجا لسيطرت الفكر اليونانى على بعض فلاسفة الأسلام ، وان ابن رشد قد خاض فى

---

[1] من أكثر المفكرين المعاصرين اهتماما بهذه الناحية الأستاذ الدكتور عاطف العراقى فقد استطاع أن يبرر أصالة الفكر الأسلامى الذى تتوم مقوماته على النقد والتحليل من خلال بحوثه العميقة عن ابن رشد .

بحر الفكر اليونانى دون ان يستبدل ملابسه الاسلامية بملابس يونانية فجاءت أفكاره وأقواله فى غير موضع متناقضة ومتضاربة من جهة وخارجة عن الروح الاسلامية الحقة من جهة أخرى [١] .

فأن هناك من الباحثين من رأى أن ابن رشد نجح الى حد بعيد فى تطبيق المنهج الذى حدده لنفسه وللناس وجاءت كتاباته تعبيرا عن التزامه بالتقسيم والتمييز [٢] فهو قد أعطانا فى (فصل المقال) بالدرجة الاولى تحديدا دقيقا لمنهجه فى التدليل على وحدة الحقيقة وتعدد طرق الوصول اليها والأعتقاد بها بتعدد مستويات الناظرين وأعطانا فى (تهافت التهافت) الذى رد به على (تهافت الفلاسفة) للغزالى مستوى من الحجج والبراهين ان لم يدخل فى باب صناعة الحكمة فأن أغلبها داخل فى ذلك وال[illegible] أنه كتاب فلسفة يناقش الغزالى فى هجومة على الفلسفة والفلاسفة ويهتم بالقضايا التى دار حولها بين المتكلمين والفلاسفة [٣] .

---

[١] دكتور فيصل بدير عون – فكرة الطبيعة فى الفلسيفة الاسلامية (مع بيان مصادرها) ص ٣٨٥ ط مكتبة الحرية الحديثة ١٩٨م

[٢] (نقصد موقف ابن رشد المنهجى من قصية التاويل – وتقسيم الناس مراتب ثلاث : أهل الأدلة الخطابية – وأهل الجدل – ثم اهل الأدلة البرهانية ، وهم الصفوة الذين يستطيعون تحصيل ما فى كتب صناعة الحكمة من حقائق حاءت ثمرة البرهان – ورأى ابن رشد فى فيصل المقال من أنه لا يجب أن يثبت التأويلات الا فى كتب البراهين لأنها اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من أهل البرهان أما اذا ثبت فى غير كتب البرهان وأستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدل ... فخطر على الشرع والحكمة) .

[٣] للمزيد محمد عماره – المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ص ١٩ ط دار المعارف ١٩٨٣ م .

ويمكن أن نضيف الى ذلك رأيا آخر لأحد الباحثين المعاصرين الذين بتميز آرائهم بشيء من العمق اذ يرى " أن اصالة ابن رشد تتجلى في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة مع التسليم بأنها أثيرت من قبله لدى الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل ، وغيرهم لكن ابن رشد عرضها عرضا منهجيا منظما لم يسبق اليه أحد وقد واجه ابن رشد هذه المسألة بطريقة منهجية فلسفية دون لف أو دوران أو تحليل على قصص مثلما فعل ابن طفيل .

يضاف الى ذلك ان ابن رشد لم يتملق علماء الكلام ولم يخش أهل الظاهر الذين كان لهم تاثير شديد في أى رأى أخر لكن هذا الفيلسوف كان واثقا من نفسه وخبيرا بان نفرق المسلمين الى احزاب مصدره سوء الفهم للصلة الوثيقة بين الأسلام وبين العقل ، كذلك فأنه لم يأخذ بآراء خارجة عن الاسلام كنظرية الفيض وتفريقه بين عالم الغيب والشهادة وهو المبدأ الاساسى في مذهبه .....ويضاف الى أصالة ابن رشد أن كان له راى محدد في (الحدس الصوفي) الذى يشهد به الصوفي عالم الغيب على حقيقته فليس هو بالوسيلة التى نرشد الى وجه الخلاف بين هذا العالم وعالم الحس [1] ولكن الذى يوصل الى ذلك هو البحث - النظرى الذى ينتهى بالمرء الى نوع من اليقين العقلى القائم على البراهين وهو ممكن لكل انسان يستطيع تحصيل المقدمات والمعلومات التى تنتهى به الى نتائج تلك البراهين [2] .

---

[1] دكتور عبد اللطيف محمد العبد – الفكر الفلسفي فى الاسلام – ص ١٦٥ ط دار الثقافة العربية ١٩٨٦ – القاهرة .

[2] المصدر السابق ص ١٦٥ وما بعدها .

وهكذا نجد ان ابن رشد كان يتميز بعقلية قوية ونظرة فلسفية بعيدة الأثر فلم يتملق علماء الشريعة والكلام ولم يشك في قيمة العقل كمنهج واضح ومفيد الى جانب الشرع فالعقل والشرع عنده سواء فيما يتعلق بالأمور الواجبة والممكنة فالعقل ينظر في الواجب والممكن ، أما ما يتعلق بالأمور الغيبية وما أخبر عنه الشرع من مسائل توفيقية " فللعقل أن يسلم بها ويصدق الشرع . وكما أرى فإن ابن رشد كان قريبا من الامام الغزالي كما ذكرنا في بعض المسائل وبعيدا كل البعد في مسائل أخرى ، وكذلك فيما يتعلق بالأتجهات الفكرية عند علماء العصر الحديث وخاصة المدرسة المصرية الحديثة .

خاتمة

نتائج البحث

****

اذا كان الحق لا يضاد الحق . فأن الفلسفة فى راى ابن رشد لا تذهب الى أكثر من ذلك ، بل ان النظرة الفلسفية تؤكد تأييد هذه الحقيقة ، ولما كانت الشريعة ناطقة بكل حكمة ، فأن صناعة الحكمة من خصائص النظر والفلسفة أيضا فهناك حلقة أتصال بين الحكمة الفلسفية والحقيقة الشرعية الدينية . ولما كانت غاية الفلسفة عند ابن رشد الوصول الى الحقيقة وتعريفها للناس بالنظر البرهانى . وكذلك اذا كانت الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق . فأننا نعلم على القطع انه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

هذا هو ما كان يشغل ابن رشد دائما ، وكان يحاول الاستدلال عليه وربما كان هدفه الأول من التوفيق بين الفلسفة والدين تأكيد ذلك . وقد استطاع ابن رشد استخدام منهجه فى التأويل . بما يتفق مع هدفه الاساسى وهو ايجاد صلة ووحدة للمعرفة فى الدين وفى الفلسفة .

وقد احتوى هذا البحث على كثير من الأراء والاتجاهات الجديدة فى هذا المجال وكشف لأول مرة عن منهج ابن رشد الفلسفى فى التأويل ودفعه

الحاسم من المناهج المخالفة له واعتقد أننا خرجنا بنتائج ذات قيمة فى هذا المجال يمكن ان نضيف شيئا له أثر فى البحوث العلمية الفلسفية

أولا : يمثل ابن رشد حلقة من حلقات الأتصال بين الفكر الاسلامى والفلسفة اليونانية (وبخاصة الفلسفة الارسطية) الا أنه كان أكثر عمقا وأصالة من أسلافه فلاسفة المشرق الذين عكفوا على تراث ارسطو الفلسفى وحاولوا التوفيق بينه وبين الدين وذلك بتأويل المصطلحات الدينية بالمصطلحات الفلسفية أو شرح بعض النصوص الدينية فى ضوء نظريات الفلسفة فى الآلهيات والموجودات والملائكة والوحى وغير ذلك .

ولذلك فأن ابن رشد عندما تناول الآراء والمصطلحات الفلسفية فأنه كان يعرف مواطنها من التأويل التى تتفق مع المصطلحات والمبادئ الشرعية .

ثانيا : ابن رشد عقلانى النزعة وفى كل الوفاء لهذه النزعة سواء فى مخاطبته للعامة أو فى التحدث الى الخاصة . ولذلك لم يتملق علماء الكلام ولا علماء الشريعة أو الفقهاء وقد اكد ذلك عندما تناول مناهج الفرق الكلامية والحشوية والصوفية بالتحليل والنقد ، ونظر اليهم بازدراء مدعيا أن طرقهم لا يمكن أن توصل الى الحق واليقين الذى يمكن الحصول عليه أو الوصول اليه عن طريق المنهج البرهانى العقلى وان كان الصوفية فى رأيه أصحاب أحوال واذواق وجدانية وطريقتهم تصلح النفوس وتجلى القلوب . والاستعداد لثواب الاخرة . الا أن منهجهم خاص بهم ولا يمكن

أن يصلح لكل الناس وهو بالوسيلة التى ترشد الى وجه الخلاف بين العالم (الغيبى) وبين عالم الحس .

ثالثا : رفض ابن رشد كل ما صدر عن علماء الكلام من ساويلات للنصوص والقضايا الدينية ورأى أن ضررها على العامة أكثر من نفعها لعقولهم وتتبع مناهج التأويل عند هذه الفرق ورد عليها وفندها وأعتبر أن هناك معان ودلالات عقلية برهانية لم يستطع هؤلاء التعرف عليها بمناهجهم الجدلية بل هى خاصة بالحكماء أصحاب البرهان والمنطق الذى يؤدى الى اليقين.

رابعا : لما كان ابن رشد يعتقد ان الحق ما جاء به ارسطو وأن ما عداه من آراء ونظريات فلسفية ليست ذات قيمة فأنه أراد أن يجعل أرسطو يتحدث بلغة الاسلام وهذا يشير الى ان ابن رشد مزج معظم أراء ارسطو فى الالهيات والوجود الطبيعى والعالم بالتعبيرات الشرعية الدينية عن طريق التأويل اذ أن التأويل كلن وسلية تيسر عملية الملائمة بين مدلولات النصوص القرآنية الشرعية وبين الأراء الفلسفية الارسطية فى المسائل المتناظرة بين الحانبين كذلك يريد أن يثبت أن فى الأمكان ايجاد وحدة فى المعرفة بين الدين والفلسفة على اعتبار أن كلاهما يوصل الى الحقيقة التى ينشدها العقل عن طريق التأويل والبرهان .

خامسا اتضح من خلال البحث ان ابن رشد كان فقيها عالما بالأصول الدينية والشرعية دقيقا فى معرفته بهذه الأمور الشرعية وكان على مذهب الامام

مالك بن أنس المتوفى عام /١٧٩هـ . وتولى القضاء ووجد أن القضاء والفقه يقرران أن لا تكليف دون حرية حرية الأرادة والرأى ولذلك نجده قال بحرية الأختيار والجبر معا فالأنسان له حرية الأختيار فى أفعاله على موافقة أمور خارجية فالفعل الأنسانى الذى يحدث بأختيار داخلى بموجب الأمر الالهى الخارج .. هو ما يسمى بالقضاء فيأتى الفعل اذن موافقا لأختيار الانسان وارادة الله تعالى وقضاءه وقد انتقد ابن رشد مذهب الكسب ورفضه تماما لأنه لا يدل على حرية الأختيار ، كما يجب ذلك التكليف الذى يستحق عليه الانسان الثواب والعقاب وتأول ابن رشد النصوص القرآنية والاحاديث الشريفة بما يوافق مذهبه فى الجبر والأختيار معا .

سادسا : أن موقف ابن رشد فى الآلهيات يدل على أنه فيلسوف عقلانى فقد أثبت وحدانية الله تعالى على براهين عقلية وتأول فى ضوئها النصوص القرآنية التى تدل على أن الله تعالى واحد لا شريك له كذلك أعتمد على أدلة عقلية وفلسفية فى أثبات وجود الله تعالى ، مثل دليل العناية الألهية ودليل الأختراع لجواهر الموجودات والغائية ثم دليل الحركة وتشير هذه الأدلة الى أراء أرسطو الفلسفية فى فكرة المحرك الأول .

سابعا : أما موقف ابن رشد فى الصفات الالهية فانه رأى ضرورة اجرائها على ظواهرها دون تأويل يؤدى الى الاخلال بمرادها الحقيقى وأثبت التنزيه الالهى عن المماثلة والمشابهة وغير ذلك ولكن ابن رشد فيما يتعلق

بالصفات الذاتية السبع نجده يقترب من مذهب المعتزلة حيث يؤول بعض الصفات على معنى "العلم" كالسمع والبصر والحياة والارادة والقدرة وهكذا .

أما صفة الكلام الالهى فأنه يثبت لله تعالى كلاما قديما كما يثبت له تعالى القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات ويختلف ابن رشد عن المعتزلة اختلافا كبيرا فلم يقل ولم يصرح بخلق الكلام الالهى أو القرآن لأن الكلام الالهى معنا قائمة بالذات وهى قديمة أما الألفاظ والحروف فهى مخلوقة وحادثة بارادة الله تعالى للناس أو للخلق وعلى ذلك فان ابن رشد يقرر أن القرآن الكريم هو كلام الله تعالى قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق سبحانه لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الالفاظ التى ينطق بها فى غير القرآن هى فعل لنا بأذن الله والفاظ القرآن هى خلق الله تعالى كذلك فان ابن رشد يقرر ان الحروف التى فى المصحف من صنعنا باذن الله وواجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق . وهذا التحليل من جانب ابن رشد يدل على اقترابه من الأشاعرة أو علماء السنة ويخالف أقوال المعتزلة ومن نحا نحوهم .

ثامنا : يقترب ابن رشد من مذهب الامام مالك ابن أنس وبصفة خاصة فى "التنزيه الالهى" وموقفه من الايات المتشابهات ، اذ يقرر أنه يجب اجراؤها على ظواهرها دون تأويل ويجب اثبات الصفات الخبرية

"كالأستواء .. واليد وغير ذلك من الصفات ... بلا كيف . لأن التأويل فى مثل هذه الأمور يؤدى الى التشويش والتخليط ، وعلى ذلك فقد رفض منهج المتكلمين الذين تأولوا هذه الصفات أو الأيات التى وردت بشأنها على معانى مجازية أو عقلية . وأثبت ابن رشد "الرؤية" لله تعالى كما اخبر بذلك القرآن الكريم والسنة الشريفة وهو بذلك يخالف أراء المعتزلة وتقرب من مذهب أهل السنة حيث أنه رفض تأويلات المعتزلة فى ذلك .

تاسعا : كان موقف ابن رشد من مسألة "العلم الالهى" يمثل موقف الفيلسوف حيث تابع فى ذلك ارسطو يثبت لله تعالى كصفة الكمال وينفى عنه تعالى كل نقص الا أنه يقرر مذهب الفلاسفة فى أن العلم الالهى بالكليات أما الجزيئات فيجوز عدم العلم بها لأنها تأثيرات عن الموجودات ...ز والموجودات هى المؤثرة فيها وأن البارى هو المؤثر فى الموجودات والموجودات هى المنفعلة عنه .

ويريد ابن رشد بذلك أن يقرر أن علم الله تعالى بالموجودات يكون على نحو كلى ، أو هو علم بجواهر الموجودات وقد بدأ ابن رشد فى هذا التأويل غامضا أو متحيرا ... وهذا يخالف مذهب أهل السنة والسلف لأن الله تعالى أحاط بكل شىء علما .

عاشرا : يحاول ابن رشد أن يجمع بين القول بالقدم والحدوث للعالم من حيث أن أمور العالم حادثة الاجزاء أزلية الجنس ، فالموجودات بجواهرها وأجناسها قديمة أما الحدوث فانه ينصب على "طرو الصور" على هذه

الموجودات أو العالم وقد تأول ابن رشد بعض النصوص القرآنية التى تشير الى الناحيتين على أنه كان هناك وجودا وزمانا قبل هذا الوجود وهذا الزمان . وبينما يحاول ابن رشد أن يوفق بين راى أرسطو فى القدم وبين عقيدته الاسلامية فى حدوث الموجودات والعالم فأنه يشير الى عدم التطرق الى تأويل هذه الأمور للجمهور لأن الحكمة الالهية اقتضت هذا التمثيل الظاهر فى مسائل خلق العالم وتكوينه وحدوثه كما أخبر الشرع أو القرآن الكريم .

حادى عشر : لم ينكر ابن رشد المعجزات والخوارق الالهية فى الوجود وامكان حدوثها وكذلك بالنسبة لمعجزات الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأيضا معجزات سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولكنه يرى أن اعظم معجزة جاء بها هو نزول الوحى والقرآن الكريم الذى ستظل معجزاته قائمة وشاهدة على رسالة النبى صلى الله عليه وسلم الى يوم القيامة ... وقد ربط بين المعجزات وفكرة السببية .

ثانى عشر : يسلم ابن رشد بالخصائص الضرورية فى الاشياء متأثرا فى ذلك بأرسطو ولكن ليست هذه الخصائص الضرورية مطلقة أو فاعلة ومنفعلة بذاتها بل بموجب فعل خارجى - أى أن علية الأشياء مستمدة من العلة الاولى وهى الله سبحانه وتعالى لأنه هو الذى ركب فى الموجودات خصائصها وطبائعها وعليتها الفاعلة فى الاشياء والمعلولات مثل خاصية وطبيعة الاحراق بالنسبة للنار .... وهكذا .

كذلك فأنه يرى ضرورة التسليم بالتلازم الضرورى بين السبب والمسبب أو العلة والمعلول لأن ذلك يدل على أن الحكمة والنظام من الله تعالى وينفى فكرة الصدفة والاتفاق .

ثالث عشر : يقرر ابن رشد أن ما ورد فى الشرع من وصف للحياة الأخرة وأمور الثواب والعقاب حق ولكن على سبيل التمثيل وضرب الامثال للجمهور والعوام من الناس أما الحكماء والخواص فانهم يتأولون ذلك على المعانى العقلية والروحية .

كذلك فأن ابن رشد اخذ ببعض حجج الفلاسفة فى استحالة عودة عين الجسد بل أن العودة تكون لمثل الجسد وقد تأثر فى ذلك برأى الأمام الغزالى وهذا ما يؤخذ على ابن رشد والغزالى معا .

رابع عشر : التأويل يمثل حلقة من حلقات الفكر الفلسفى عند ابن رشد وقد أستخدم التأويل فى منهجه الفلسفى لبحث قضايا العقيدة الاسلامية والتوفيق بين الدين والفلسفة وفى نقده لأراء ومذاهب علماء الكلام والحشوية وغيرهم ، وقرر .... أن للشريعة ظاهرا وباطنا فان جاء الظاهر موافقا للبرهان الفلسفى أخذ به الفيلسوف وان كان مخالفا وجب تأويله فاذا استعصى تأويل بعض الايات على العقل البشرى وجب التصديق بها حرفيا لأنها منزلة من عند الله تعالى وهنا تتفوق الشريعة على قانون العقل البشرى .

خامس عشر : على الرغم من الخصومة والاختلاف الشديد بين ابن رشد والامام الغزالى الا أنه ظهر من خلال البحث والتحليل امكان وجود صلة منهجية ولقاء فكرى بينهما فالغزالى لم ينكر البرهان العقلى الى جانب الشرع ، كذلك ابن رشد والغزالى نبذ التقليد ودعا الى ضرورة التجديد بالأضافة الى اعترافه بأهمية التاويل بالنسبة للخواص وكذلك ابن رشد ، واذا كان ابن رشد قسم الناس من حيث التصور والتصديق الى طوائف ثلاث : الجمهور (أهل الأدلة الخطابية) والمتكلمون (أهل الأدلة الجدلية) والفلاسفة العلماء الراسخون من (أصحاب الأدلة البرهانية) فأن الغزالى رأى ان الناس متفاوتون فى الفهم والمعرفة ... والادراك . ولما كان الغزالى ينكر فكرة الضرورة العلية فى الاشياء استنادا الى الشرع (قصة القاء سيدنا ابراهيم عليه السلام فى النار ولم يحترق) وعلة ذلك ترجع الى القدرة والفعل الالهى فأنه لم ينكر امكان ارتباط العلة بالمعلول وكذلك ابن رشد على الرغم من أنه يسلم بوجود الطبيعة والخاصية الضرورية فى الاشياء (كالأحراق بالنسبة للنار) مثلا لكى تؤثر بفعلها فى (الخشب أو القطن) لكنه يرجع بعلة تاثير الطبائع والخصائص المركبة فى (النار) الى العلة الاولى والمطلقة وهو الله تعالى ، لأنه هو الذى ركب الخصائص والطبائع واوجدها وهى بذلك ليست ذاتية او من ذات الاشياء بل يجوز سلبها ومنع تأثيرها بارادة الله تعالى ... فالعلة المؤثرة على الحقيقة هو الفعل الالهى والله تعالى هو الفاعل على الحقيقة كما أن فى الاشياء من خصائص وصفات أوجدها الله تعالى بها لكى يحكم نظام الموجودات ، وهذا يدل على الحكمة والنظام .

اذن فابن رشد والامام الغزالى غايتهما فى هذه الامور واحدة رغم اختلاف الوسائل اليها .

سادس عشر : يقترب ابن رشد بمنهجه العقلى وتحرره الفكرى وتحليله المنطقى للقضايا من المفكرين فى العصر الحديث وقد وجد منهجه العقلى قبولا عند بعض الباحثين المحدثين وأن كنا نختلف معهم فى التسليم ببعض تأويلاته وتأثره الشديد بأرسطو .

ثبت المصادر والمراجع العربية والاجنبية

****

أولا المصادر والمراجع العربية :-

١- ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الاطباء حـ٢ المطبعة الوهابية ١٢٩٩هـ (مكتبة الازهر قسم التاريخ) .

٢- ابن خلدون : المقدمة ط دار القلم بيروت ١٩٨٤م .

٣-ابن خلكان : وفيات الاعيان تحقيق دكتور احسان عباس ط دار صادر بيروت بدون تاريخ .

٤- ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة تحقيق دكتور محمود قاسم ودكتور تشارلس بتروث ود. أحمد عبد المجيد هريدى ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١م .

٥- ابن رشد : تهافت التهافت حـ١ ، حـ٢ تحقيق د.سليمان دنيا ط دار المعارف ١٩٨٠م .

٦- ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الأتصال (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) تحقيق لجنة احياء التراث العربى ط دار

الافاق بيروت ١٩٨٢ .

٧- ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الأدلة (ضمن كتاب فاسفة ابن رشد) ط دار الافاق بيروت ١٩٨٢م .

٨- ابن سينا : كتاب النجاة ط الاقهرة ١٢٣٨هـ .

٩- ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيق) ط دار المعارف ١٩٨٣ م .

١٠- أحمد أمين : ظهر الأسلام حـ٤ ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م .

١١- البخارى : الصحيح ط دا\ر أحياء الكتب العربية ط الحديثة بدون تاريخ .

١٢- الباقلانى : التمهيد فى الرد على المشبهه والمعطلة - تحقيق محمود الخضيرى د. محمد عبد الهادى أوريده ط القاهرة ١٣٦٧ هـ .

١٣- توفيق الطويل (دكتور) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط القاهرة ١٩٤٧ م .

١٤- جلال شرف (دكتور) : الله والعالم الانسان ط دار المعارف ١٩٧٥ .

١٥- الامام الجوينى (أبو المعالى أمام الحرمين) : لمع الأدلة فى عقيدة اهل السنة والجماعة - تحقيق دكتوره فوقية حسين محمود ط القاهرة ١٩٦٥م .

١٦- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام - ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ط مكتبة النهضة المصرية ط حديثة بدون تاريخ .

١٧- السبكى (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى - ط - المنيرة بالقاهرة بدون تاريخ .

١٨- سليمان دنيا : (دكتور) الحقيقة فى نظر الغزالى ط دار المعارف ١٩٦٥ .

١٩- سليمان دنيا : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ط دار أحياء الكتب العربية ١٩٨٥ .

٢٠- عبد الرحمن بدوى : (دكتور) الغزالى ومصادره اليونانية (مهرجان الغزالى بدمشق) ط المجلس الاعلى للفنون والأداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦١م .

٢١- عبد اللطيف العبد : (دكتور) الفكر الفلسفى فى الاسلام ط دار الثقافة العربية بالقاهرة ١٩٨٦م .

٢٢- عباس محمود العقاد : ابن رشد (نوابغ الفكر العربي) ط دار المعارف بمصر بدون تاريخ .

٢٣- عثمان أمين (دكتور) راشد الفكر العربي محمد عبده ط مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٥م .

٢٤- عاطف العراقي (دكتور) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ط دار المعارف ١٩٨٣ م.

٢٥- عاطف العراقي (دكتور) : ثورة العقل في الفلسفة العربية ط دار المعارف ١٩٧٥م .

٢٦- عاطف العراقي (دكتور) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ط دار المعارف ١٩٨٤م .

٢٧- عاطف العراقي (دكتور) : مذهب فلاسفة المشرق ط دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٣م .

٢٨- عاطف العراقي (دكتور) : المنهج النقدي في فلسفة إبن رشد ط دار المعارف ١٩٨٠ .

٢٩- عوض الله حجازي والسيد نعيم (دكتور) الفلسفة الاسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ط الازهر القاهرة ١٩٥٥م

٣٠- الامام الغزالى (ابو حامد حجة الاسلام) : احياء علوم الدين ط دار احياء الكتب العربية بدون تاريخ ط الشعب .

٣١- الامام الغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) : الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ط الجندى ١٩٧٣م .

٣٢- الامام الغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) : تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا ط المعارف ١٩٨٠م .

٣٣- الامام الغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) : جواهر القرآن - ط الجندى ١٩٦٤م .

٣٤- الامام الغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة (ضمن مجموعة القصور العوالى) ط الجندى ١٩٧٣م .

٣٥- الامام الغزالى (ابو حامد حجة الاسلام) : القسطاس المستقيم (ضمن القصور الغوالى) ط الجندى ١٩٧٣م .

٣٦- الامام الغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) : قانون التأويل (ملحق كتاب معارج القدس) ط الجندى ١٩٧٣م .

٣٧- الامام الغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) : المستصفى فى علم الاصول ط الجندى بدون تاريخ .

٣٨- الامام الغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) : المضنون به على غير أهله (الكبير والصغير) ط الجندى ١٩٧٣م .

٣٩- الامام الغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) معراج السالكين ط الجندى ١٩٧٣م .

٤٠- الامام الغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) : معارج القدس ط الجندى ١٩٧٣م .

٤١- الامام الغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) : معيار العلم ط الجندى ١٩٧٣م .

٤٢- الامام لاغزالى (أبو حامد حجة الاسلام) : المنقذ من الضلال ط الجندى ١٩٧٣م .

٤٣- فيصل يديرعون (دكتور) : فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية مكتبة الحرية الحديثة القاهرة ١٩٨٠م .

٤٤- محمد اقبال (دكتور) : تجديد التفكير الديني في الاسلام ترجمة عباس العقاد ط لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٨ .

٤٥- محمد حسين الذهبى (دكتور) : التفسير والمفسرون جـ٣ ط دار احياء الكتب العربية ١٩٦١م .

٤٦- محمد رشيد رضا : تفسير المنار حـ٣ط المنار القاهرة ١٩٦٠م .

٤٧- محمد عبده (الاستاذ الامام) : رسالة التوحيد تحقيق محمد أبـو ريـد ط دار المعارف ١٩٨٢ ط دار الاعتصام ١٩٦٨م .

٤٨- محمد على أبو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ط دار الجامعات المصرية ١٩٧٣م .

٤٩- محمـد عمـاره : الماديـة والمثاليـة فـى فلسـفة ابـن رشـد ط دار المعارف القاهرة ١٩٨٣ .

٥٠- محمـود قاسـم (دكتـور) : ابـن رشـد وفلسـفته الدينيـة ط القـاهرة ١٩٦٤م .

٥١- محمود قاسم (دكتور) : مقدمة مناهج الأدلة لأبن رشد ط القاهرة ١٩٥٥م .

٥٢- مصطفى غالب (دكتور) ابن رشد ط دار الهلال ١٩٨٠م .

٥٣- ول ديورانت : قصة الحضارة حـ٢ مجلد ٤ ترجمـة محمـد بـدران ط لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٧٤م .

المخطوطات ودائرة المعارف

١- دائـرة المعـارف الاسـلامية حـ١ محمـد زكـى خورشـيد وآخـرون ط الشعب بدون تاريخ .

٢- محمد محمود أبو قحف :- قضية التأويل عند الامام الغزالى رسالة ماجستير - كلية الآداب - جامعة الأسكندرية ١٩٧٩ .

٣- محمد محمود أبـو قحف :- مذهب التأويل عند الشيعة الباطنية رسالة دكتوراه غير منشورة كلية دار العلو جامعة القاهرة ١٩٨٤ .

٤- أعلام الفكر الانسـانى :- اعداد نخبة من الأساتذة المصريين ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤م .

1- Abul Hassan. Ail Nadawi. Islam and the world trans-leted by M. Asif Kidwai. SH. Muhammed Ashraf, Kashmiri Bazar, Lahore (Padistan) Cailro. 1903.

2- Ali Issaothman, The Concept of Man in Islam (In Writhing of Alghazali) Dar Elmaref, Cailro 1960.

3- Encyclopeadia of Lislam. Islam, London. 1972.

4- Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt, Oxford University press Humphery Milfurd, London, 1933.

5- Introduction to philosophy peadings in Metephysics, Ethics, philasophy of Religion, by Arthur Smullyr, Ect, New Delhi, 1967.

6- Shortir Encyclopeadia of Islam by H.A? Gibi and J.H. Kramers, London, 1961.

الفهـــــــرس

''''''''''

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٧٧٤ / ٨٨